SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Mudéjares y Moriscos

N.º 23

Homenaje a Bernard Vincent

Teruel - Alicante, 2019-2021

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

Director
Luis F. Bernabé Pons, Universidad de Alicante

Secretario
Isaac Donoso Jiménez, Universidad de Alicante

Coordinadora
María Teresa Fonte Escriche, Centro de Estudios Mudéjares

Consejo de redacción
Houssem Eddine Chachia, Université de Sfax, Túnez
William Childers, City University of New York, USA
María Elena Díez Jorge, Universidad de Granada
Ana Echevarría Arsuaga, UNED, Madrid
Youssef El Alaoui, Université de Rouen, Francia
Borja Franco Llopis, UNED, Madrid
Pedro Luis Hernando Sebastián, Universidad de Zaragoza
Manuel Lomas Cortés, Universitat de València
Nuria Martínez de Castilla Muñoz, École Pratique des Hautes Études, Paris, Francia
Francisco Javier Moreno Díaz del Campo, Universidad de Castilla-La Mancha
Olatz Villanueva Zubizarreta, Universidad de Valladolid

Editores
Centro de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante

El Centro de Estudios Mudéjares es una institución adscrita al Instituto de Estudios Turolenses y patrocinada por la Diputación Provincial de Teruel, el Ayuntamiento de Teruel y el Gobierno de Aragón

Correspondencia e intercambios
Sharq Al-Andalus
Área de Estudios Árabes e Islámicos, Dpto. de Filologías Integradas
Universidad de Alicante. Apdo. 99, 03080 Alicante (España)

Suscripciones y pedidos
Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses)
Apdo. 77, 44080 Teruel (España)
ieturolenses@dpteruel.es http://www.centrodeestudiosmudejares.org

Composición
INO Reproducciones, S.A.
Pol. Malpica, calle E, 32-39 (INBISA II, nave 35) 50016 Zaragoza

Impresión
TerueliGráfica S.L.U.

Depósito Legal
TE-146-2018

ISSN
0213-3482

Portada
Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia, Trípoli, 1463

CONSEJO CIENTÍFICO

MARÍA ISABEL ÁLVARO ZAMORA, Universidad de Zaragoza
RAFAEL BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Universidad de Valencia
CHAKIB BENAFRI, Université d'Alger 2 (Argelia)
HOSSAIN BOUZINEB, Université Mohammed V, Rabat (Marruecos)
MARÍA JOSÉ CERVERA FRAS, Universidad de Zaragoza
JOSÉ HINOJOSA MONTALVO, Universidad de Alicante
STEVEN HUTCHINSON, University of Wisconsin-Madison (USA)
SETH KIMMEL, Columbia University (USA)
JOSÉ MANUEL LATORRE CIRIA, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de Teruel
PEDRO J. LAVADO PARADINAS, Conservador de Museos
MARIA FILOMENA LOPES DE BARROS, Universidade de Évora (Portugal)(†)
RAFAEL LÓPEZ GUZMÁN, Universidad de Granada
JEAN-PIERRE MOLÉNAT, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, CNRS (Francia)
GERMÁN NAVARRO ESPINACH, Universidad de Zaragoza
ANTONIO PÉREZ SÁNCHEZ, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel
MANUEL RUZAFA GARCÍA, Universidad de Valencia
ELISEO SERRANO MARTÍN, Universidad de Zaragoza
SERAFÍN DE TAPIA SÁNCHEZ, Escuela Universitaria de Educación y Turismo de Ávila
BERNARD VINCENT, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia)

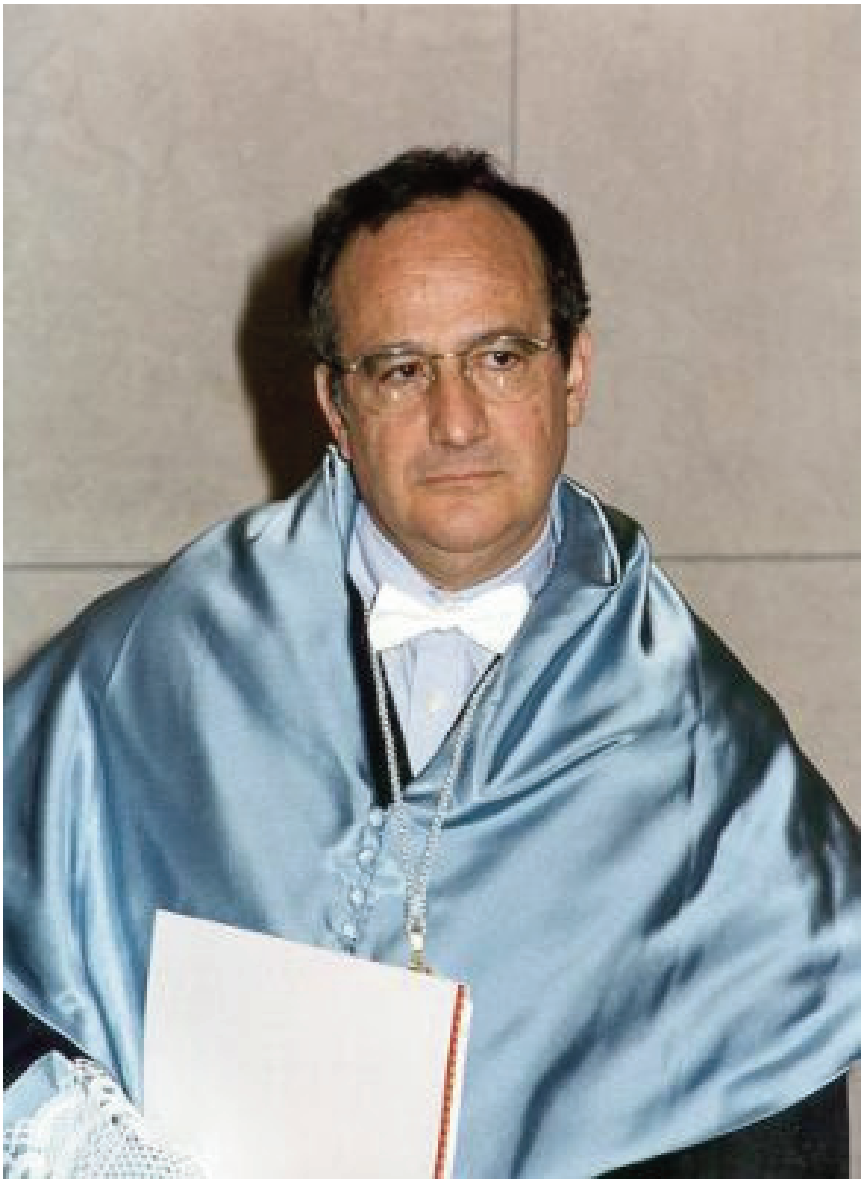
Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos está indizada en las bases de datos Dialnet, Rebiun, ISOC-CSIC, Index Islamicus, Linguistic Bibliography (Brill), Periodicals Index Online (PIO), Ulrichs, ProQuest y WorldCat, y en los sistemas de evaluación CIRC, DICE, Latindex, MIAR y RESH.

Bases de datos y directorios

- Dialnet
- Emerging Sources Citation Index (ESCI)
- Francis
- Index Islamicus
- Index to the Study of Religions Online
- ISOC-CSIC
- Linguistic Bibliography
- Linguistics & Language Behavior Abstracts (LLBA)
- Modern Language Association Database (MLA)
- Periodicals Index Online (PIO)
- REDIB. Red Iberoamerica de Innovación y Conocimiento Científico
- Repertorio de Medievalismo Hispánico
- Ulrich´s Periodicals Directory

Sistemas de evaluación

- ANEP-FECYT
- CARHUS PLUS
- CIRC
- DICE
- ERIH PLUS
- LATINDEX
- MIAR
- RESH



Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.01
Para citar este artículo:
Bernabé Pons, Luis F., «Bernard Vincent. Una bibliografía». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021),
DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.01

BERNARD VINCENT. UNA BIBLIOGRAFÍA

*Luis F. Bernabé Pons**

Presentar a Bernard Vincent en una revista académica española que dedica su atención a los mudéjares y a los moriscos puede parecer ocioso. Lo es, sin duda, bien porque ya son bastantes las semblanzas que en varios medios se han dedicado a su persona, bien porque autores y lectores de este número se cuentan entre sus numerosos amigos, o bien porque su nombre, sus trabajos y sus reflexiones son desde hace años una referencia obligada para quienes se han ocupado de temas relacionados con la historia moderna de España. Y en este caso lo de referencia obligada no es la usual alusión cortés a unos trabajos pasados, sino justicia hacia quien ha levantado temas en su momento incógnitos y ha planteado problemas historiográficos de largo recorrido.

Tratándose en este caso de un homenaje realizado desde España a uno de los grandes hispanistas que Francia ha dado en los últimos cincuenta años, quizá pueda tener más sentido subrayar su larga, honda y afectiva vinculación con España y con sus gentes. A través de sus trabajos, desde luego, pero igualmente con su intensa vivencia española, que se prolonga durante toda su vida. Por supuesto, sería injusto no mencionar al menos su labor como director de estudios en la l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, donde desarrolló desde 1988 una intensa actividad académica e investigadora en conexión con otros centros y en donde dio cobijo intelectual y humano durante años a una buena cantidad de investigadores –jóvenes y no tanto– procedentes de España. Igualmente, su vinculación con la Casa de Velázquez en Madrid le proporcionó una plataforma desde la cual profundizar en varios aspectos de su labor investigadora y al mismo tiempo conectar a profesores franceses con sus homólogos españoles.

Todos los anteriores son méritos de gran consideración y que demuestran lo más que dignamente que sucedió a sus maestros, los directos como Pierre Vilar y los indirectos como Lucien Febvre, dentro del hispanismo francés. Y aunque estas líneas están al inicio, me gustaría resaltar una ocupación de Bernard Vincent en los últimos años de su trayectoria, cual es la atención que ha dedi-

* Universidad de Alicante.

cado a la obra y a la vida de algunos de sus predecesores y algunos de sus colegas. Bataillon, Braudel, Febvre o Bennassar son nombres que en un momento u otro han aparecido en sus obras, para ponderar juicios, reconocer influencias y asimismo recordar los ratos compartidos. Sus reflexiones sobre la naturaleza del hispanismo francés y de sus modos de expresión son también prueba de la conciencia que siempre ha mantenido de pertenecer a una tradición académica, por más que haya expresado su propia particularidad.

Es su mayúscula vinculación con España, con la que tenía muy escasos vínculos en su juventud, sin duda uno de sus rasgos más notables. Puede decirse que la línea que pudiera unir Granada y Almería a través de las Alpujarras dibuja lo que han sido para él dos centros vitales de sus estancias y ocupaciones españolas. Pero igualmente Madrid, Valencia, Sevilla, Santiago de Compostela, Alicante, Barcelona, Teruel, Extremadura y tantos otros sitios de España han sido muy frecuentados por él. Porque en ellos podía haber archivos muy interesantes, desde luego, pero igualmente porque a partir de bien pronto su presencia fue y sigue siendo muy requerida. Un espíritu incansable de colaboración científica y académica, unido a un no menos infatigable *élan* viajero, le ha hecho acreedor a aprecios y amistades en número sorprendente y quienes participan en este volumen son solo una muestra parcial. Con la indudable ventaja de quien puede aprovechar desplazamientos para seguir consultando documentos, Bernard Vincent ha ido tejiendo en España –también en Italia, América o el Magreb– una tupida red de relaciones con la que sigue colaborando hoy en día, no ya desde París, sino, y así le agrada a él, ofreciendo sus aportaciones en publicaciones, seminarios, coloquios, congresos o cursos de verano. Son muchos en esta red los que se confiesan más o menos discípulos suyos y no menos son los que desde hace ya muchos años lo cuentan entre sus amistades.

Esto seguramente no lo hubiera podido conseguir Bernard Vincent de no haberse propuesto desde un principio el ser honesto con su trabajo y con sus relaciones dentro del mundo académico español. Desde el principio, como le sucedió en Francia, tuvo contacto con algunos de los mejores historiadores españoles: Ramón Carande, José Antonio Maravall y, sobre todo, Antonio Domínguez Ortiz, con quien escribiría un libro ya legendario acerca de los moriscos. No solo ha vivido en España durante largo tiempo, especialmente en Granada y Madrid, y también a saltos en la provincia de Almería, sino que, desde el máximo respeto y aprecio, ha intentado comprender a los españoles. Lo cual, dicho de forma rápida, es asunto complejo, en especial en el lapso de cincuenta años aproximadamente en el que Bernard Vincent ha visto transformarse este país. De esta forma, también ha hecho suyos los problemas de sus colegas españoles y su sociedad y ha disfrutado de las ocasiones en las que España pasaba por buenos momentos. De conciencia política temprana, ha explicado en varias ocasiones las tensiones que vivió en el Madrid de los años setenta con las persecuciones estudiantiles o con el golpe de estado de 1981, pero asimismo su alegría ante la modernización de la España posfranquista. Merengue confeso, ha sufrido y ha llegado al éxtasis con el equipo de Concha Es-

pina. Sabe perfectamente los monumentos y los paisajes de este país y algo más que perfectamente los secretos de ese lugar secreto que sigue siendo Granada. Como buen historiador de primera línea, conoce bien archivos y archiveros, quienes le pertrechan de su imponente aparato documental. Igualmente, su apoyo a los jóvenes doctorandos e investigadores españoles no ha decaído a lo largo de los años: sigue compartiendo con ellos generosamente no solo sus conocimientos, sino asimismo su arsenal de documentos.

No quiere esto decir que no corrija ni manifieste desacuerdos. Bernard Vincent ha hecho de la discrepancia científica también un modo de avanzar en el conocimiento. Siempre con las formas debidas a la Academia, ha expuesto sus puntos de vista de manera firme frente a quien opinaba de forma distinta, incluso radicalmente distinta en fondo y forma, a él. Varios de sus trabajos son ejemplo de lo que digo, pero baste citar las "cartas abiertas" que en el número 19 de esta misma revista intercambiaron Bernard Vincent y Francisco Márquez Villanueva y que supusieron una breve pero profunda discusión de dos modos diferentes de entender y encarar la cuestión de los moriscos. Y se hizo, puedo dar fe de ello, desde el aprecio personal y científico que ambos se tenían mutuamente. Para él, el intercambio de puntos de vista diferentes no es ocasión de simple esgrima dialéctica sino de revisión de opiniones y de mayor búsqueda documental.

De alguna forma, muchos de los elementos citados anteriormente han quedado reflejados en su trayectoria académica y científica. No solo por sus trabajos en coautoría, en su presentación de dosieres monográficos, en su inclusión en grupos de investigación o en su muy frecuentado papel de prologuista de libros –varios de ellos en tesis doctorales en las que había de alguna forma intervenido–. También por la elección de varios de sus temas de investigación dentro de la historia moderna española. Las minorías, los desastres naturales, las expulsiones y los exilios, la cautividad, la esclavitud y las tierras desfavorecidas son temas que han ocupado su atención científica y que en cierta forma tienen su correlato en su pensamiento y en su trayectoria vital, con su intensa preocupación por el racismo y la exclusión en nuestras sociedades contemporáneas. De la misma forma, su interés por entender las relaciones entre el islam y los países cristianos de la época moderna, especialmente con España, se alarga con su mirada hacia la presencia del islam en Europa y la reaparición de viejas imágenes y viejos problemas. Aunque ha tenido una especial querencia por la cuestión morisca, con la que se encontró en los archivos durante su primer viaje a Andalucía, sus publicaciones dibujan un afán por intentar entender en su globalidad a la España moderna en su política, su sociedad, su economía, su espiritualidad y, por supuesto, sus conflictos. De todo ello se hallan pruebas en su inmensa lista de publicaciones. Todas esas cuestiones las ha acometido con el utillaje del historiador, con documentos, metodología y reflexión, una tríada que no le ha abandonado nunca y de la que ha hecho bandera ante aproximaciones históricas de otra índole.

Posiblemente por todo ello, España y su mundo académico le tiene en gran aprecio. Baste decir que no solamente es miembro de multitud de consejos cien-

tíficos de revistas y de instituciones y programas académicos, sino que igualmente es miembro de honor del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, Premio Delfos y miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia. Igualmente por todo ello recibió del gobierno español en 2009 la Encomienda del mérito civil. Y más próximos al ámbito universitario se cuentan sus cuatro doctorados *Honoris Causa* por las universidades de Alicante (2000), Almería (2004), Granada (2008) y Complutense de Madrid (2015).

Para ir finalizando esta presentación, es natural indicar la relación estrecha que ha tenido Bernard Vincent con la presente revista *Sharq Al-Andalus*. Sus dos antiguos directores, Míkel de Epalza y María Jesús Rubiera, siempre contaron con sus consejos y sus trabajos para colaborar con la revista y asimismo con el Centro de Estudios Mudéjares de Teruel, coeditor de la misma. Como en otros tantos sitios, su relación con los miembros del Área de Estudios Árabes e islámicos de la Universidad de Alicante se hizo muy familiar. Algunos de los trabajos más citados de *Sharq Al-Andalus* a lo largo de su historia son obra de Bernard Vincent, quien siempre ha tenido la rara habilidad de dar en cada momento con temas y aproximaciones originales y de interés. Seguimos teniendo la fortuna de poder contar con él para ayudarnos en la medida de lo posible.

Una coda final: las páginas que siguen intentan ser un listado bibliográfico de la obra de Bernard Vincent. Se ha intentado recoger en ella toda la información disponible acerca de sus publicaciones. De alguna forma, y esto lo sabe la mayoría de los que le conocen, esta labor tiene algo de suplicio de Tántalo porque quien se ponga a ello es consciente de que conforme la escribe se está quedando atrasada. Tal es el ritmo de actividad científica que sigue desarrollando Bernard Vincent, quien, como se ha indicado, no acude a encuentros a solazarse y compartir momentos con compañeros, sino a aportar siempre su grano de arena en el progreso del conocimiento histórico de la España de la edad moderna.

Bibliografía de Bernard Vincent

Prólogos

Jesús Maíso González, Rosa María Blasco Martínez, *Las estructuras de Zaragoza en el primer tercio del siglo XVIII*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1984.

Manuel Barrios Aguilera, Margarita Birriel Salcedo, *La repoblación del reino de Granada después de la expulsión de los moriscos*, Granada: Universidad de Granada, 1986.

Francisco Sánchez-Montes Gónzalez, *La población granadina en el siglo XVII*, Granada: Universidad de Granada, 1989.

Flora García Ivars, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Madrid: Akal, 1991.

Santiago La Parra, *Los Borja y los moriscos*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1992.

Rose Duroux, *Les auvergnats de Castille*, Clermont-Ferrand: Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand, 1992.

Pierre Marqués, *Les enfants espagnols réfugiés en France (1936-1939)*, Paris: Pierre Marqués, 1993.

Juan Grima Cervantes, *Almería y el Reino de Granada en los inicios de la modernidad (siglos XV-XVI)*, Almería: Arráez Editores, 1993.

Alia Baccar-Bournaz, *Le lys et le croissant*, Tunis: L'Or du Temps, 1994.

José Javier Ruiz Ibáñez, *Felipe II y Cambrai: el consenso del pueblo. La soberanía entre la práctica y la teoría política (1595-1677)*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999.

María Luz González, Claudia Moller, *Poder y Sociedad en la España moderna*, Mar del Plata: Universidad Nacional, 1999.

François Pernot, *Sources espagnoles pour une histoire de la Franche-Comté aux XVIe et XVIIe siècles*, Presse Universitaires Franc-comtoises, Besançon: Presses Univ. Franche-Comté, 2000.

Juan Francisco Pardo Molero, *La defensa del Imperio: Carlos V, Valencia y el Mediterráneo*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001.

Jean-Paul Zuñiga, *Espagnols d'Outre-Mer, émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au XVII^e siècle*, Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2002.

François Pernot, *La Franche-Comté espagnole, à travers les archives de Simancas, une autre histoire des Francs-Comtois et de leurs relations avec l'Espagne de 1493 à 1678*, Besançon: Presses universitaires franc-comtoise, 2003.

María Inés Carzolio (coord.), *Inclusión / exclusión; las dos caras de la sociedad del Antiguo Régimen*, Rosario: Prohistoria, 2003.

José Antonio Martínez Torres, *Prisioneros de los infieles, Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, Barcelona: Bellaterra, 2004.

Mary Elizabeth Perry, *The Handless Maiden, Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

Natalia Muchnik, *Une vie marrane, les pérégrinations de Juan de Prado dans l'Europe du XVII^e siècle*, Paris: Honoré Champion, 2005.

Melchor Guerrero Arjona, *Lorca, de ciudad de frontera a ciudad moderna, transformaciones políticas sociales y económicas (1550-1598)*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 2005.

María Gemma Rubí i Casals, *El caciquismo i el despertar de la societat de masses Manresa, 1875-1901*, Manresa: Centre d'estudis del Bages, 2005.

María Eugenia, Petit-Breuilh Sepúlveda, *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica. La visión de los indígenas,* Madrid: Sílex, 2006.

José Eduardo Franco, *O mito dos Jesuitas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*, Lisboa: Gradiva, 2006.

Pierre Marques Posty, *Espagne, 1936, correspondants de guerre. L'ultime dépêche*, Paris: L'Harmattan, 2008.

Juan Ripol y la expulsión de los moriscos de España, Santiago Talavera y Francisco Javier Moreno Díaz del Campo (eds.), Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2008.

Henri Lapeyre, *Geografía de la España morisca* (reed.), València: Universitat de València, 2009.

Manuel Fernández Chaves y Rafael Pérez García, *En los márgenes de la ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, València: Universitat de València, 2009.

François Flament, *La diócesis de Córdoba, a través de las visitas ad limina (siglos XVI-XVIII),* Córdoba: Cajasur, 2010.

Raoudha Guemara, *Tunis et Gênes à l'époque moderne, la course, une guerre marginale et une économie de substitution*, Paris: Publisud, 2010.

Rocío Periáñez Gómez, *Negros, mulatos y blancos: los esclavos en Extremadura durante la edad moderna*, Badajoz: Diputación de Badajoz, 2010.

Francisco Chacón y Joan Bestard, *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*, Madrid: Cátedra, 2011.

Paulo de Assunção, *A trama e o drama, o pensamento económico de padre António Viera*, Saõ Paulo: Esfera do Caos editores, 2013.

Anne-Marie Planel, *Du comptoir à la colonie. Histoire de la communauté française de Tunis (1814-1883)*, Paris: Riveneuve, 2015.

Manuel Lobo Cabrera, *Los Moriscos en Canarias. De esclavos a naturales*, Madrid: Mercurio, 2015.

Javier Castillo Fernández, *Entre Granada y el Magreb, vida y obra del cronista Luis del Mármol Carvajal (1542-1600*), Granada: Universidad de Granada, 2016.

Francisco Martínez Medina, *Cristianos y musulmanes en la Granada del XVI. Una ciudad intercultural. Invenciones de reliquias y libros plúmbeos del Sacromonte*, Granada: Facultad de Teología, 2016.

Fatiha Loualich, *La famille à Alger, XVII^e^ et XVIII^e^ siècle. Parenté, alliances et patrimoine*, Saint-Denis: Editions Bouchène, 2016.

Mohamed Saadan Saadan, *Entre la opinión pública y el cetro: la imagen del morisco antes de la expulsión*, Granada: Universidad de Granada, 2016.

Susana Truchuelo (eds.), *Las Fronteras en el mundo atlántico (siglos XVI-XIX)*, La Plata: Universidad Nacional, 2017.

Fréderick Alchalabi (edición y estudio), *Tractado del origen de los reyes de Granada*, Granada: Universidad de Granada, 2020.

Artículos, capítulos, presentaciones y entradas

___ (con Pierre Conard), "Histoire et sociologie. A propos de deux tables rondes à la Casa de Velázquez", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 5 (1969), 479-501.

___, "Les pestes dans le royaume de Grenade aux XVIe et XVIIe siècles", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6 (Nov.-Dic., 1969), 1511-1513.

___, "L'expulsion des Morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6 (1970), 211-246 [traducción española en *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad,* 215-266].

___ (con Sylvia Vilar), "Recherches d'histoire quantitative sur la France moderne, XVI-XVIII siècles: table-ronde des 8 et 9 Mai 1969 autour de MM. Leroy-Ladurie et Richet", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6 (1970), 467-470.

___, "L'Albaicín de Grenade au XVIe siècle (1527-1587)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 7 (1971), 187-222. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 175-198; traducción española en *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad,* 123-162].

___, "Combien de Morisques ont été expulsés du Royaume de Grenade?", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 7 (1971), 397-399.

___, "La población de la Alhambra en el siglo XVII", *Cuadernos de la Alhambra*, 8 (1972), 53-58.

___, "Les bandits morisques en Andalousie au XVIe siècle", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 21 (1974), 389-400. Traducción española en *Awrâq*, 4 (1981), 167-178.

___, "Les tremblements de terre dans la province d'Almería (XV-XIXe siècles)", *Annales. Économies, Société, Civilisations*, 1 (1974), 571-586 [traducción española en *Andalucía en la edad moderna*, 7-12].

___, "Les morisques d'Estrémadure au XVIe siècle", *Annales de Démographie Historique*, 1 (1974), 431-448 [*Minorías y marginados en la España del siglo XVI,* 215-237].

___, "Consommation alimentaire en Andalousie orientale (les achats de l'hôpital royal de Guadix 1581-1582)", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisationss*, 2-3 (1975), 445-453 [traducción Española en *Andalucía en la Edad Moderna*, 163-175].

___, "Un modèle de décadence: le Royaume de Grenade dans le dernier tiers du XVIe siècle", *Actas de las Jornadas de Metodología aplicada de las Ciencias Históricas*, vol. III (*Metodología de la historia moderna: economía y demografía*), Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1975, 213-218.

___, "L'Histoire, les calamités et l'environnement", *Cahiers de l'Arc* (Especial E. Le Roy Ladurie), 65 (1976), 51-57.

___, "Málaga, port de l'Andalousie orientale aux XVIe et XVIIe siècles", *Commerce de gros, commerce de détail dans les pays méditerranéens XVI-XIX*, Nice: Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine-Université de Nice, 1976, 121-130 [*Andalucía en la Edad Moderna*, 191-202].

___, "La peste atlántica de 1596-1603", *Asclepio*, 28 (1976), 5-25. [También en *Andalucía en la edad moderna*, 51-80].

___, "Récents travaux de démographie historique en Espagne (XVe-XVIIIe siècles)", *Annales de Démographie Historique*, 1 (1977), 465-491.

___, "Los Moriscos de la conversión a la expulsión", *Historia 16*, 18 (1977), 70-75.

___, "La cultura morisca", *Historia 16*, 18 (1977), 76-80.

___, "La famille morisque", *Les mentalités dans la péninsule ibérique et en Amérique latine aux XVIe-XVIIIe siècles. Histoire et problématique. Actes du XII Congrés de la Société des Hispanistes français de l'Enseignement Superieur (Tours, 1977),* Tours: Publications de l'Université de Tours, 1978, 67-83. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 59-74].

___, "Les éléments de la solidarité au sein de la minorité morisque (XVIe siècle)", en *Actes des journées d'études* (Bendor, 1977), Nice: Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, Université de Nice, 1978, 91-100. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 49-58; traducción española en *Andalucía en la Edad Moderna*, 203-214].

___, "Las epidemias en Andalucía durante el siglo XVI", *Sociedad Española de Historia de la Medicina: V Congreso Nacional. Homenaje al Profesor Pedro Laín Entralgo. Madrid: 29-30 septiembre-1 octubre 1977, Asclepio,* 29 (1977), 351-358. [También en *Andalucía en la edad moderna*, 39-50].

___ (con Francis Fourneau), "Problèmes du Midi en Espagne: l'équipe interdisciplinaire de Séville", *Mélanges de la Casa de Velázquez,* 14 (1978), 649-665.

___, "Las rentas particulares del Reino de Granada en el siglo XVI: fardas, habices, hagüela", *Dinero y crédito, Actas del primer coloquio internacional de Historia Económica*, Alfonso Otazu (ed.), Madrid: Banco Urquijo, 1978, 248-278. [También en *Andalucía en la edad moderna*, 81-122; traducción francesa en *Revue d'Histoire maghrébine*, vol. 27-28 (1982), 269-286].

___ (con Antonio Domínguez Ortiz), *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid: Revista de Occidente, 1978 [traducción árabe *Tārīj al-Mūrīskīyīn. Ḥayāt wa-ma'sāt aqallīya*, Abū Ẓabī: Hay'at Abū Ẓabī li-l-Siyāḥa wa-al-T̲aqāfa - Kalima, 2013].

___, "La familia morisca", *Historia. Instituciones. Documentos,* 5 (1978), 469-483 [*Minorías y marginados en la España del siglo XVI,* 7-29].

___, "Andalucía oriental moderna", *Los Andaluces*, Madrid: Istmo, 1980, 107-134.

___, "Economía y sociedad en el Reino de Granada en el siglo XVI», *Historia de Andalucía*, Antonio Domínguez Ortiz (dir.), vol. IV, Barcelona: Planeta, 1980, 160-223.

___, "Economía y sociedad en el Reino de Granada en los siglos XVII y XVIII", *Historia de Andalucía*, Antonio Domínguez Ortiz (dir.), vol. VI, Barcelona: Planeta, 1981, 352-401.

___, "Los Moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de 1570", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 2 (1981), 594-608 [*Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad,* 267-286].

___, "El bandolerismo morisco en Andalucía (siglo XVI)", *Awrâq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 4 (1981), 167-178.

___, "La familia morisca", *Historia 16*, 57 (1981), 58-66.

___, "Un exemple de course barbaresco-morisque: l'attaque de Cuevas de Almanzora (1573)", *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 1 (1981), 7-20 [traducción Española en *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad,* 287-301 y *Axarquía. Revista del Levante Almeriense,* 8 (2003), 7-14].

___, "Mesures de la production dans le Royaume de Grenade au XVIe siècle", *Prestations paysannes, dîmes, rente foncière et mouvements de la production agricole à l'époque préindustrielle*, Joseph Goy, Emmanuel Le Roy Ladurie (eds.), Paris: De Gruyter, 1982, vol. 1, 447-452.

___, "La guerra como hecho de civilización", *Historia universal*, tomo VI, Barcelona: Salvat, 1982, 62-69.

___, "El triunfo del absolutismo, Francia y España, dos modelos", *Historia universal*, tomo VI, Barcelona: Salvat, 1982, 179-187.

___ (con Joaquín Bosque Maurel), "Los centros de sociabilidad en Granada", *"Plazas" et sociabilité en Europe et en Amérique latine*, Madrid: Publications de la Casa de Velázquez, 1982, 103-116.

___ (con Gonzalo Anes Álvarez), "Grand domaine et petite exploitation dans la Péninsule ibérique", *Grand domaine et petites exploitations en Europe au Moyen Age et dans les Temps modernes*, Péter Gunst et Tamás Hoffman (eds.), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982, 102-121.

___, "Los Moriscos y la Inquisición (1563-1630)", *Chronica nova,* 13 (1982-1983), 197-206.

___, "¿Qué aspecto físico tenían los moriscos?", *Andalucía moderna: Actas II Coloquio de historia de Andalucía*, Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1983, tomo II, 335-340 [*Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad,* 335-340; traducción francesa en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 31-38].

___, "Les Morisques et les prénoms chrétiens", *Les Morisques et leur temps: table ronde internationale, 4-7 juillet 1981*, Paris: CNRS, 1983, 59-69 [*Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad,* 31-46; *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 13-20].

___, "La photographie aérienne et la longue durée: le cas des Alpujarras", *Prospections aériennes, les paysages et leur histoire*, Madrid: Publications de la Casa de Velázquez, 1983, 139-146.

___, "Un espace d'exclusion: la prison inquisitoriale au XVIe siècle", *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*: *ideologie et discours. Colloque International (Sorbonne 13, 14 et 15 mai 1982),* Augustin Redondo (ed.), Paris: Publications de la Sorbonne, 1983, 113-122.

___, "Les morisques et la circoncision", *Religion, identité et sources documentaires sur les Morisques andalous*, tome II, Tunis: CEROMDI, 1984, 189-200. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 149-160; traducción inglesa Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, 78-92].

___, "Le tremblement de terre de Malaga de 1680", *Tremblements de terre, histoire et archéologie. IV Rencontres Internationales d'Archeologie et d'Historie d'Antibes*, Valbonne: Association pour la promotion et la diffusion des connaissances archéologiques, 1984, 1-13.

___, "Medidas de la producción agrícola en el Reino de Granada en el siglo XVI", *Andalucía en la Edad Moderna*, 1985, 179-190.

___ (con R. Carrasco), "Amours et Maríages chez les Morisques au XVIe siècle", *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, 1985, 133-150 [*Minorías y marginados en la España del siglo XVI,* 47-72; *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 75-92].

___, "Tres encuentros sobre los moriscos", *Áreas. Revista de Ciencias Sociales,* 5 (1985), 74-77.

___, "Richesse et pauvreté à Vera (Almería) à la fin du siècle", *Homenaje a José Antonio Maravall*, María del Carmen Iglesias Cano, Carlos Vicente Moya Valgañón, Luis Rodríguez Zúñiga (coords.), vol. III, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS)-Fundación Banco Exterior-Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, 479-487.

___, *Andalucía en la edad moderna: economía y sociedad*, Granada: Diputación Provincial de Granada, 1985.

___, "Les esclaves à Malaga en 1581", *Estudios de historia social*, 36-37 (1986), 423-431.

___, "El terremoto de Málaga de 1860", *Historia 16*, 120 (1986), 27-33.

___, (con Antonio Luis Cortés Peña) *Historia de Granada, III, La época moderna, siglos XVI, XVII y XVIII*, Granada: Don Quijote, 1986.

___, "Historiens espagnols"; "Révoltes"; "Vicens Vives", *Dictionnaire des Sciences Historiques,* A. Burguière (dir.), Paris: Presses Universitaires de France, 1986, 259-267; 589-591; 683.

___, "Morisques et chrétiens à Faura", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXII (1986), 157-169. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 231-242; *Minorías y marginados en la España del siglo XVI,* 199-214].

___ (con J. Chiffoleau), "Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne", *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne. Actes du colloque organisé par le*

Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velazquez, Madrid 30 novembre et 1er décembre, J.-Ph. Genet, B. Vincent (eds.), Madrid: Casa de Velázquez, 1986, 295-309.

___, "La vision du Royaume de Grenade par les voyageurs étrangers au tournant des XVe et XVIe siècles", *Chronica Nova*, 15 (1986-1987), 301-312.

___, "Le tremblement de terre de Vera", *Roel*, 7-8 (1986-1987), 115-125.

___, "Lisants et non lisants des royaumes de Grenade et Valence à la fin du XVIe siècle", *De l'alphabétisation aux circuits du livre en Espagne XVIe-XIXe siècles*, Paris: CNRS, 1987, 95-104.

___ (con André Bazzana y André Humbert), *Terres de Grenade*, Paris: Arhis, 1987.

___, "El problema del 'Tancament'", *L'Avenç*, 106-107-108 (1987), 32-38.

___ (con Carlos Martínez Shaw, James Casey, Antoni Simon i Tarrés, Joan Frigolé), "La cultura popular a l'Espanya de l'Antic Règim", *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 6 (1987), 93-120.

___ (con James Casey), "Casa y familia en la Granada del Antiguo Régimen", *La familia en la España mediterránea (siglos XV-XIX)*, Pierre Vilar (coord.), Barcelona: Crítica, 1987, 172-211.

___, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada: Diputación Provincial de Granada, 1987.

___, "Jesuitas y moriscos (1545-1570)", *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, 1987, 101-118.

___, "La Inquisición y los moriscos granadinos", *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, 1987, 119-156.

___, "La esclavitud en Málaga en 1581", *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, 1987, 239-270.

___, "La population des Alpujarras au XVIe siècle", *Sierra Nevada y su entorno: Actas del Encuentro Hispano-Francés sobre Sierra Nevada. La historia, la tierra y el poblamiento de Sierra Nevada y su entorno*, Granada: Universidad de Granada, 1988, 227-245 [traducción Española en *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*, Manuel Barrios Aguilera, Francisco Andújar Castillo (eds.), Almería, Instituto de Estudios Almerienses-Universidad de Granada, 1995, 29-44].

___, "Les morisques et le parrainage au XVIe siècle", *Les parentés fictives en Espagne (XVIe-XVIIe siècles). Colloque international, Sorbonne 15, 16 et 17 mai 1986*, A. Redondo (ed.), Paris: Publications de la Sorbonne, 1988, 79-85 [*Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, 73-82; *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 93-100].

___, "Guerre et habitat en Andalousie orientale au XVIe siècle", *Castrum 3, Actes du colloque Guerre, fortification et habitat dans le monde méditerranéen au Moyen Age (Madrid, 1985)*, André Bazzana (ed.), Madrid-Rome: Casa de Velázquez, 1988, 279-285 [traducción española en *El río morisco*, 119-130].

___, "Les corsaires en Andalousie orientale au XVIe siècle", *Homenatge al Doctor Sebastià García Martínez*, València: Universitat de València-Generalitat Valenciana, 1988, vol. I, 355-362.

___, "Le choléra en Espagne au XIXe siècle", *Peurs et Terreurs face à la contagion*, J. Bardet, G. Bourdelais, F. Lebrun, Cl. Quétel (eds.), Paris: Fayard, 1988, 43-55 y 393-395.

___, "Les Morisques, l'intolérance et l'économie", *Revue de la Bibliothèque Nationale*, 29, 1988, 24-29.

___, "L'histoire moderne en Espagne", *Historiografie in Spanje. Theoretische geschiedenis*, 3, Amsterdam: Nijgh and Van Ditmar Universitair, 1988, 319-328.

___, "La population de la région d'Almería au XVIe siècle", *Almería en la Historia, Homenaje al Padre Tapia*, Almería: Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1988, 271-288.

___, "Le réseau d'irrigation du Royaume de Grenade au XVIe siècle", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2, segunda época (1988), 65-76.

___, "Histoire de propriétaires", *Plages d'exil, les camps de réfugiés espagnols en France, 1939*, J. Cl. Villegas (ed.), Nanterre-Dijon: Université de Bourgogne, 1989, 141-148.

___ (con Cl. Larquié), "La population espagnole au XVIIe siècle", *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne*, 1 (1989), 6-19.

___, "Espace public et espace privé dans les villes andalouses (XVe-XVIe siècles)", *D'une ville à l'autre: structures matérielles et organisation de l'espace dans les villes européennes (XIIIe-XVIe siècles)*, J. Cl. Maire Vigueur (ed.), Rome: Ecole Française de Rome, 1989, 711-724. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 161-174; traducción española en *El río morisco*, 53-64].

___, "La société chrétienne almeriense et les systèmes hydrauliques. Quelques propositions de travail", *El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia. Hidráulica tradicional de la provincia de Almería,* Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1989, 2093-2109.

___, "La langue des morisques", *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*, Abdeljelil Temimi (ed.), Zaghouan: CEROMDI, 1989, 177-180.

___, *Grenade, un guide intime*, Paris: Autrement, 1989.

___ (con Jean-Pierre Dedieu), "Face à l'Inquisition: jugements et attitude des Morisqes face au tribunal", *Les Morisques et l'Inquisition*, L. Cardaillac (ed.), Paris: Publisud, 1990, 81-93.

___, "Le tribunal de Grenade", *Les Morisques et l'Inquisition*, L. Cardaillac (ed.), Paris: Publisud, 1990, 199-220.

___ (con Louis Cardaillac y Jean-Pierre Dedieu), "Conclusion: enjeux et ambiguïtés de l'affrontement entre les Morisques et l'Inquisition", *Les Morisques et l'Inquisition*, L. Cardaillac (ed.), Paris: Publisud, 1990, 336-344.

___, "La *toma* de Granada", *La fiesta, la ceremonia, el rito. Coloquio Internacional, Granada, Palacio de la Madraza, 24-26-IX 1987,* Pierre Cordoba, Jean-Pierre Etienvre (eds.), Madrid: Casa de Velázquez, 1990, 43-49.

___, "Les épidémies dans l'Espagne des années 1550-1570", *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*, A. Redondo (ed.), Paris: Publications de la Sorbonne, 1990, 141-152.

___, "Les génois dans le Royaume de Grenade au XVIe siècle", *Rapporti Genova-Mediterraneo-Atlantico nella Età moderna*, Raffaele Belvederi (ed.), Genova: Istituto di Scienze Storiche-Univ.di Genova, 1990, 151-162.

___, "Les jésuites et 'les Indes'", *Structures et cultures des sociétés ibéro-américaines. Au-delà du modèle socio-économique. Colloque international en hommage au professeur François Chevalier, 29-30 avril 1988,* Paris: CNRS, 1990, 273-278.

___, "50.000 moriscos almerienses", *Almería entre culturas, siglos XIII al XVI*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1991, vol. II, 489-514.

___, "Groupes sociaux, histoire sociale et histoire d'Andalousie", *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba: Junta de Andalucía-Caja Sur, 1991, vol. I, 225-229.

___, "Le Siècle d'Or de Séville", *L'Histoire*, 146 (1991), 76-82.

___, "Les morisques et l'élevage", *Revue d'Histoire maghrébine*, 61-62 (1991), 155-162 [traducción española en *El río morisco*, 31-40].

___, "Le péril morisque", *Governare il mondo, l'impero spagnolo del XV al XIX secolo*, Massimo Ganci, Ruggiero Romano (eds.), Palermo: Società siciliana per la storia patria-Istituto di storia moderna-Facolta di lettere, 1991, 369-379. [También en *Revista de História*, 129-131 (1994), 121-131. Traducción española en *El río morisco*, 65-74].

___, "La crisis política de la Monarquía francesa: las frondas», *Manuscrits: Revista d'Història Moderna*, 9 (1991) (Especial "Europa i Catalunya el 1640. 350 anys de la Revolució Catalana"), 247-260.

___ (con Antoni Simon i Tarrés, Antonio Domínguez Ortiz, Ricardo García Cárcel, James Casey, Lluís Roura i Aulinas, Francisco Javier Burgos Rincón, Manuel Peña Díaz), "Mesa redonda", *Manuscrits: Revista d'Història Moderna*, 9 (1991) (Especial "Europa i Catalunya el 1640. 350 anys de la Revolució Catalana"), 261-286.

___, "La tierra tiembla en Andalucía: estudio histórico (siglos X-XIX)", *La tierra, mitos, ritos y realidades*, José Antonio González Alcantud, Manuel González de Molina (eds.), Granada: Anthropos-Diputación de Granada-Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet, 1992, 441-452.

___, "Les marginalités sévillanes au XVIe siècle", *Séville, vingt siècles d'Histoire*, Bernard Lavallé (ed.), Bordeaux: Maison des Pays Ibériques, 1992, 73-84.

___, "1492, retour en Espagne", *1492-1992: Conquête et évangile en Amérique latine : questions pour l'Europe aujourd'hui: actes du colloque réalisé à Lyon du 28 au 30 janvier 1992 à l'Université catholique de Lyon*, Lyon: Profac, 1992, 203-208.

___, "Les morisques grenadins, une frontière intérieure?", *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen Française de Rome*, 1992, 109-126 [traducción española en *El río morisco*, 163-186].

___, "Las mujeres moriscas", *Historia de las mujeres*, Georges Duby, Michelle Perrot (coords.), vol. III, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Natalie Zemon Davis, Arlette Farge (dirs.), Madrid: Taurus, 1992, 585-595.

___, "1492, L'année admirable", Paris, Aubier, 1991 [Nueva edición revisada, Paris: Flammarion, 1996, traducción española, Barcelona: Crítica, 1992; traducción portuguesa (*1492. O Ano Admirável*), Lisboa: Livros do Brasil, 1992; traducción alemana (*Das Jahr der Wunder. Spanien 1492: Die Vertreibung der Juden und Mauren und die Einführung der Grammatik*), Berlín: Klaus Wagenbach, 1992; traducción italiana (*Perché l'Europa ha scoperto l'America*), Torino: EDT Edizioni di Torino, 1992].

___ (con Jean-Frédéric Schaub), *1492, les royaumes ibériques*, Paris: Cahiers de la documentation française, 1992.

___, "España vista por los viajeros franceses", *Historia 16*, 193 (1992), 103-107.

___, "Les morisques et l'économie", *IV Simposio Internacional de Mudejarismo: Economía*, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 1993, 577-582.

___, "De la Granada mudéjar a la Granada europea", *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla. Actas del Simposium Conmemorativo del Quinto Centenario (Granada: 2 al 5 de diciembre de 1991)*, Miguel Ángel Ladero Quesada (ed.), Granada: Diputación Provincial de Granada, 1993, 307-319.

___, "Los moriscos y los idiomas árabe, castellano y catalán", *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Eufemio Lorenzo Sanz (coord.), Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993, 369-378.

___, "Les rois catholiques, le Royaume de Grenade et la construction de l'Etat", *Recherche sur l'histoire de l'Etat dans le monde ibérique (15^{e}-20^{e} siècles)*, J. F. Schaub (ed.), Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1993, 3-10.

___, "Rôle de l'Espagne aux XVe-XVIe siècles", *1492, le choc de deux mondes: Ethnocentrisme, impérialisme juridique et culturel, choc des cultures, droits de l'-homme et droits des peuples*, Paris-Genève: La Différence, 1993, 93-100.

___, "Les esclaves d'Almería (1570)", *Pouvoirs et société dans l'Espagne moderne, hommage à Bartolomé Bennassar*, Jean-Pierre Amalric (dir.), Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 1993, 193-203.

___, "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)", *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, 10-11 (1993-1994) (Homenaje/Homenatge a María Jesús Rubiera Mata), 731-748. [También en *El río morisco*, 105-118].

___, "Les émigrations morisques", *I Conferencia Europea de la Comisión Internacional de Demografía Histórica*, Antonio Eiras Roel, Ofelia Rey Castelao (dirs.), vol. 1, Santiago de Compostela: Consellería de Educación e Ordenación Universitaria, 1994, 403-411.

___, "L'Espagne et les commémorations de 1492", *Le débat*, 78 (janvier-février 1994), 82-88.

___, "'Convivance' à Grenade", *Confluences méditerranéennes*, 10 (1994), 51-57.

___, "Le repeuplement du Royaume de Grenade (1570-1580)", *Le migrazioni in Europa sec. XIII-XVIII*, Simonetta Cavaciocchi (ed.), Firenze: Le Monnier, 1994, 383-393.

___, "La vie affective des esclaves de la Péninsule ibérique, XVIe-XIXe siècles", *Familias y mentalidades. Congreso Internacional Historia de la Familia: Nuevas perspectivas sobre la sociedad europe*a, Ángel Rodríguez Sánchez, Antonio Peñafiel Ramón (dirs.), Murcia: Universidad de Murcia, 1994, 31-39.

___, "L'Etat espagnol et le refus de l'Autre", *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVIe et XVIIe siècles*, Fatma Haddad-Chamakh, Alia Baccar-Bournaz (eds.), Tunis: Cérès Editions, 1994, 337-338.

___, "Le chat et les souris: inquisiteurs et Morisques à Benimodo (1574)", *Estudis*, XX (1994), 277-289 [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 199-212; traducción española en *El río morisco*, 41-52].

___ (con Francisco Andújar Castillo), "Ordenanzas de la ciudad de Almería (siglo XVI)", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 8 (1994), 95-122.

___, "Le nonce et les Morisques", *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan: FTERSI, 1995, vol. II, 735-738.

___, "1492: la fractura", *Granada 1492-1992, Del Reino de Granada al futuro del Mundo Mediterráneo*, Manuel Barrios Aguilera, Bernard Vincent (eds.), Granada: Universidad de Granada, 1995, 45-55.

___, "Les jésuites chroniqueurs: récits de la guerre des Alpujarras", *Chronica nova*, 22 (1995), 429-466.

___, "Et quelques voix de plus: de Francisco Nuñez Muley à Fátima Ratal", *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), 131-145. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 243-250; traducción española *El río morisco*, 89-104].

___, "L'Hispanisme français et l'histoire moderne et contemporaine", *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 71 (1995) (Especial "La Historia en el horizonte del año 2000"), 219-236.

___, "La población de las Alpujarras en el siglo XVI", *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630): estudios sobre repoblación*, Francisco Andújar Castillo, Manuel Barrios Aguilera (eds.), Granada: Instituto de Estudios Almerienses-Universidad de Granada, 1995, 29-44.

___, "La repoblación del Reino de Granada (1570-1580): el origen de los repobladores", *Hombre y territorio en el Reino de Granada (1570-1630): estudios sobre repoblación*, Francisco Andújar Castillo, Manuel Barrios Aguilera (eds.), Granada: Instituto de Estudios Almerienses-Universidad de Granada, 1995, 45-56.

___ (con Jean Béranger et Jean-Maurice Bizière), *Dictionnaire des biographies*, tome IV, *Le Monde moderne (vers 1480-1815)* Paris: Armand Colin, 1995.

___, "Presentación", Antonio Gallego Burín, Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, reed. Granada: Universidad de Granada, 1996, IX-LII.

___ (con Alessandro Stella), "L'esclavage en Espagne à l'epoque moderne: acquis et nouvelles orientations", *Captius i esclaus a l'antiguitat i al món modern*, María Luisa Sánchez León, Gonçal López Nadal (eds.), Nápoles: Jovene, 1996, 290-929.

___ (con Alexandro Stella), "L'Europe, marché aux esclaves", *L'Histoire*, 201 (1996), 64-70.

___, "Les tremblements de terre en Espagne et au Portugal", *Les catastrophes naturelles dans l'Europe médiévale et moderne*, Bartolomé Bennassar (ed.), Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 1996, 77-94.

___, "L'esclavage en milieu rural espagnol au XVII[e] siècle: l'exemple de la région de l'Andalousie", *Figures de l'esclave au Moyen-Age et dans le monde moderne*, Henri Bresc (ed.), Paris: L'Harmattan, 1996, 165-176.

___, "Présentation", *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, Jean-Paul Duviols, Annie Molinié-Bertrand (eds.), Paris: Presses Universitaires de France, 1996, 21-27.

___, "El paisaje almeriense en los siglos XVI y XVII", *Historia y medio ambiente en el territorio almeriense*, Andrés Sánchez Picón (ed.), Almería: Universidad de Almería, 1996, 363-369.

___, "The affective life of slaves in the Iberian Peninsula, 16th-17th centuries", *Sex and love in Golden Age Spain*, Alain Saint-Saëns (ed.), New Orleans: University Press of the South, 1996, 71-78.

___, "Être morisque en Espagne au XVIe siècle", *Nouveaux mondes, mondes nouveaux: l'experience américaine*, Serge Gruzinski, Nathan Wachtel (éds.), Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1996, 506-510. [También en *L'islam d'Espagne au XVI[e] siècle*, 13-20].

___, "Ciudades y marginalidad", *Imágenes de la diversidad: el mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, José Ignacio Fortea Pérez (coord.), Santander: Universidad de Cantabria, 1997, 347-361.

___, "Benimuslem, village de la ribera valencienne", *L'Histoire grande ouverte. Hommages à Emmanuel Le Roy Ladurie*, Joseph Goy, Marie-Jeanne Tits-Dieuaide, André Burguière (coords.), Paris: Editions A. Fayard, 1997, 459-464. [También en *L'islam d'Espagne au XVI[e] siècle*, 213-218; traducción Española en *El río morisco*, 25-30].

___, "Esclavage et famille: l'exemple d'Almería", *Actes du VIIe Symposium International d'Etudes Morisques. "Famille morisque: femmes et enfants"*, Zaghouan: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1997, 310-313.

___, "L'hispanisme français et l'histoire moderne et contemporaine", *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 71 (1997), 219-236.

___, "Eléments de démographie historique", *La Corona de Aragón y el Mediterráneo, siglos XV-XVI*, Esteban Sarasa, Eliseo Serrano (eds.), Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1997, 145-153. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 13-20; traducción española en *El río morisco,* 17-24].

___, *Les figures de l´administrateur. Institutions, réseaux, pouvoirs en Espagne, en France et au Portugal, 16e-19e siècle*, Robert Descimon, Jean-Frédéric Schaub, Bernard Vincent (eds.), Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997.

___, "La repoblación del reino de Granada, espacios y tiempos", *Chronica Nova*, 25 (1998), 111-137.

___, "Evangelización de moriscos en España y de indios en América", *España 1898. Un legado para el mundo: III Jornadas Internacionales de Historia del Derecho,* Manuel Torres Aguilar, José María García Marín (eds.), Córdoba: Diputación de Córdoba, 1998, 71-77.

___, "'Hacer las paces'. Les Jésuites et la violence dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles", *La violence en Espagne et en Amérique, XVe-XIXe siècles*, J. Duviols, A. Molinié Bertrand (eds.), Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, 189-196.

___, "Las múltiples facetas del Islam tardío español", *Averroes dialogado y otros monumentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España y Italia*, André Stoll (ed.), Kassel: Reichenberger, 1998, 213-227.

___, "La disidencia morisca", *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia*, Angel Vaca Lorenzo (ed.), Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998, 109-117.

___, "Les Jésuites et l'islam méditerranéen", *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e Colloque international du CESR* (1994), Bartolomé Bennassar, Robert Sauzet (eds.), Paris: Honoré Champion, 1998, 519-531.

___, "De l'Espagne des trois religions à l'Espagne des Rois Catholiques", *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo medioevo*, Sergio Gensini (ed.), Pisa: Pacini Editore, 1998, 59-81.

___, "La repoblación del reino de Granada: espacios y tiempos", *Chronica nova*, 25 (1998), 111-137.

___, "Philippe II et l'Afrique du Nord", *Felipe II (1527-1598), Europa y la monarquía católica, Congreso Internacional Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II (Universidad Autónoma de Madrid:20-23 abril 1998),* José Martínez Millán (ed.), Madrid: Parteluz, 1998, vol. I (*El gobierno y la Monarquía. Corte y Reinos)*, 965-974.

___, "La cuestión morisca. La sublevación de 1568-1570", *Felipe II, un monarca y su época*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, 285-289.

___, "El río morisco", *La expulsión de los Moriscos*, Valencia: Fundación Bancaja, 1998, 125-142. [Traducción española en *El río morisco*, 131-144].

___ (con Alessandro Stella), "Europa, mercado de esclavos", *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, 2 (1998), 53-62.

___, "Ser morisco en España en el siglo XVI", *El saber en Al-Andalus*, vol. 2, Julia María Carabaza Bravo, Aly Tawfik Mohamed-Essawy (coords.), Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, 301-307. [También en *El río morisco*, 155-162].

___ (con Catherine Brice et Pierre Antoine Fabre), "Recherches missionnaires", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée (MEFRIM)*, tomo 111-1, 1999, 201-202.

___, "Microhistoria a la española", *Prohistoria*, 3 (1999), 231-236.

___ (con Bartolomé Bennassar), *Le temps de l'Espagne (XVI^e^-XVII^e^ siècles)*, Paris: Hachette, 1999, traducción española en *España. Siglos de Oro*, Barcelona: Crítica, 2000.

___, "La guerre des Alpujarras et l'Islam méditerranéen", *Felipe II y el Mediterráneo*, Ernest Belenguer Cebriá (ed.), Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, vol. 4, 267-276.

___, "La rivière morisque", *Hesperis-Tamuda*, 37 (1999), 59-70.

___, "Le paysage almériense aux XVIe et XVIIe siècles", *Archéologie des espaces agraires méditerranéens au Moyen Age: actes du colloque de Murcie (Espagne) tenu du 8 au 12 mai 1992*, André Bazzana (coord.), Madrid: Casa de Velázquez, 1999, 293-297.

___, "Il Regno di Granada: Un piccolo grande Stato", *Medioevo: un passato da riscoprire*, 3, 1 (1999), 24-35.

___, "Società e religione: Qui libertà regna sovrana", *Medioevo: un passato da riscoprire*, 3, 1 (1999), 30-35.

___, "Microhistoria a la española", *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, 3 (1999), 231-236.

___, "Considerazioni sull'ispanismo francese dell'età moderna e contemporánea", *Spagna contemporanea*, 16 (1999), 163-165.

___, "Les confréries des noirs dans la Péninsule ibérique (XVe-XVIIIe siècles)", *Religiosidad y Costumbres populares en Iberoamérica*, David González Cruz (ed.), Huelva: Universidad de Huelva, 2000, 17-28.

___, "Production culturelle et consommation sociale à l'Epoque Moderne", *Història de la Cultura: producció cultural i consum social*, Jaume Barrul Pelegrí, Meritxell Botargues Palasi (eds.), Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs, 2000, 133-139.

___, "Les univers des Gama et des Colomb", *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XXXX, Lisboa-Paris: Fundaçao Calouste Gulbenkian, 2000, 3-8.

___, "La organización del territorio y la población", *Historia del reino de Granada*, Manuel Barrios Aguilera, Rafael Gerardo Peinado Santaella (coords.), vol. 2 (*La época morisca y la repoblación (1502-1630))*, Manuel Barrios Aguilera (ed.), Granada: Universidad de Granada, 2000, 35-58.

___, "Les noirs à Oran aux XVIIe et XVIII", *Negros, muletos, zambaigos. Derrotes africanos en los mundos ibéricos*, Berta Ares Queija y Alessandro Stella (eds.), Sevilla: CSIC, 2000, 59-66.

___, "Les contestations populaires dans l'Espagne d'Ancien Régime", *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 3-4 (2000), 102-107.

___ (con Rafael Benítez Sánchez-Blanco), "Los dominicos y los moriscos", Jaime Bleda, *Crónica de los moros de España*, Valencia: Biblioteca Valenciana, Artes Gráficas Vicent, 2001, 9-47.

___, "Des mudejars aux morisques (1492-1526)", *De la unión de coronas al imperio de Carlos V*, Ernest Belenguer Cebriá (ed.), Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. II, 359-370.

___, "L'évangélisation des morisques: les missions de Bartolomé de los Angeles", *Carlos V Los moriscos y el Islam. Actas del congreso internacional*, María Jesús Rubiera Mata (ed.), Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, 17-26. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 219-230; traducción española en *El río morisco*, 145-154].

___, "Carlos V en Granada", *Carlos V. Europeísmo y universalidad, Actas del congreso internacional. Granada, mayo de 2000*, Juan Luis Castellano, Francisco Sánchez Montes (eds.), Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, 283-290.

___, "Charles Quint, François I et Soliman", *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558), Actas del congreso internacional*, José Martínez Millán (ed.), Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. I, 533-539.

___, "L'expulsion des morisques", *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001, vol. II, 505-513.

___, "La elaboración de la fête-Dieu", *IIIa Jornadas de antropología de las fiestas*, Manuel Oliver Narbona (ed.), Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 2001, 25-30.

___, "Une histoire inédite de l'évêché d'Angra", *Portos, escalas e ilheus no relacionamento entre o occidente e o oriente. Actas del congresso internacional comemorativo do regresso de Vasco da Gama a Portugal*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Universidade dos Açores, 2001, vol. 2, 149-161.

___, "Musulmans et conversion en Espagne au XVII^e siècle", *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen. Islamic conversions. Reli-*

gious identities in Mediterranean Islam, Mercedes García-Arenal (dir.), Paris: Maisonneuve et Larose, 2001, 193-203. [Traducción española en *El río morisco,* 75-88].

___, "Historia de la protesta del Antiguo Régimen: una necesaria revisión", *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla: sociedad y poder político, 1521-1715. Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*, Murcia: Universidad de Murcia, 2001, 299-324.

___ (codirigido con Phillippe Boutry), *Les chemins de Rome: les visites ad limina à l'époque moderne dans l'Europe méridionale et le monde hispano-américain (XVIe-XIXe siècle): Actes du colloque organisé à Rome les 4 et 5 octobre 1993 par l'Ecole française de Rome et l'Ecole des hautes études en sciences sociales*, Rome: École Française de Rome, 2002.

___, "Le culte des saints noirs dans le monde ibérique", *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, David González Cruz (coord.), Huelva: Universidad de Huelva, 2002, 121-132.

___, "L'élevage dans le royaume de Grenade", *Herbajes, trashumantes y estantes. La ganadería en la península ibérica (épocas medieval y moderna),* Juan Pablo Díaz López, Antonio Muñoz Buendía (eds.), Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2002, 17-23.

___, "L'inquisition et l'Islam", *Monitor. ISH,* IV, 1-4 (2002), 7-14.

___, "Esclavage au Portugal: entre Mer Méditerranée et Océan Atlantique", *Le Portugal et la Méditerranée. Histoires mythiques et images cartographiques*, Lisboa-Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2002, Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian, XLIII, 61-70.

___, "Le séminaire parisien de Pierre Vilar", *La historiografía francesa del siglo XX y su acogida en España*, Benoît Pellistrandi (ed.), Madrid: Casa de Velázquez, 2002, 217-222.

___, "La cultura de los marginados en la Europa de la época moderna", *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna,* José Ignacio Fortea Pérez, Juan E. Gelabert, Tomás Antonio Mantecón Movellán (coords.), Santander: Universidad de Cantabria, 2002, 339-354.

___, "La schiavitu nella peninsola ibérica", *Nuove effermidi* 54 (2002), Especial *Schiavi, corsari, rinnegati*, 62-68.

___, "Morisques, médecine et culture", *Aulas y saberes: VI congreso internacional de historia de las universidades hispánicas (Valencia, diciembre 1999)*, Valencia: Universidad de Valencia, 2003, 41-50.

___, "La iglesia y los toros", *Fiestas de toros y sociedad: actas del Congreso Internacional celebrado en Sevilla del 26 de noviembre al 1 de diciembre de 2001,* Antonio García-Baquero González, Pedro Romero de Solís (coords.), Sevilla: Universidad de Sevilla, 2003, 337-354.

___, "L'expulsion des morisques", *Calderón de la Barca y la España del Barroco,* José Alcalá-Zamora y Queipo de Llano, Ernest Belenguer Cebrià (eds.), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, vol. 1, 505-514.

___, "Histoire d'une déchéance: la famille des Fez Muley, à Grenade au XVI[e] siècle", *Cahiers du CRIAR*, 21 (2003), *Hommage à Alain Milhou*, Nikita Hartwich (ed.), vol. I, 70-79.

___, "Les rumeurs de Séville", *Vivir el siglo de oro. Poder, cultura e historia en la época moderna, estudios en la época moderna, estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003, 165-178.

___, "Les missions du royaume de Grenade", *Iglesia y Sociedad en el reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Antonio Luis Cortes Peña, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, Antonio Lara Ramos (eds.), Granada: Universidad de Granada, 2003, 149-158.

___, "Juifs et esclavage à Oran", *Entre el Islam y Occidente, los judíos magrebíes en la Edad moderna*, Mercedes García-Arenal (ed.), Madrid: Casa de Velázquez, 2003, 245-252.

___, "L'esclavage moderne en Péninsule Ibérique", *Balance de la historiografía modernista: 1973-2001: Actas del VI Coloquio de Metodología Histórica Aplicada (Homenaje al profesor Antonio Eiras Roel), celebrado en Santiago de Compostela, del 25 al 27 de octubre de 2001,* Domingo L. González Lopo, Roberto Javier López López (coords.), Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2003, 445-452.

___, "Les élites morisques grenadines", *Siglos Dorados. Homenaje a Augustin Redondo*, Pierre Civil (ed.), Madrid: Castalia, 2004, 1467-1479. [Traducción española en *El río morisco*, 187-199].

___, "La sociedad española en la época del *Quijote*", *España en tiempos del Quijote,* Antonio Feros Carrasco, Juan E. Gelabert (coords.), Madrid: Taurus, 2004, 279-308.

___, "Granada en la Monarquía Hispana", *Isabel la Católica y Granada: V Centenario*, Manuel Barrios Aguilera (ed.), Granada: Universidad de Granada, 2004, 33-38.

___, "Espaço público e espaço privado nas cidades andaluzas (séculos XV-XVI)", *Os espaços de sociabilidade ne Ibero-América (Sécs-XVI-XVII). Nonas Jornadas de História Ibero-Americana*, María da Graça A. Mateus Ventura (ed.), Lisboa: Colibri-Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 2004, 205-220.

___, "O legado historiográfico de Pierre Vilar", *Ler história*, 47 (2004), 237-239.

___, "La sociedad", *España en tiempos del Quijote*, Antonio Feros, Juan Eloy Gelabert (eds.), Madrid:Taurus, 2004, 279-307.

___, "L'Islam en Espagne à l'Epoque Moderne", *Identités périphériques, Péninsule ibérique, Méditerranées, Amérique latine*, Marie-Lucie Copete, Paul Caplan (coords.), Paris: L'Harmattan, 2004, 41-52.

___, "Pauvreté, marginalité et dépendance dans le Royaume de Grenade (XVI[e]-XVIII[e] siècles)", *La historia del Reino de Granada a debate: viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Manuel Barrios Aguilera, Ángel Galán Sánchez (eds.), Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 2004, 473-484.

___, "Les migrations morisques", *La inmigración en España. Actas del coloquio, Santiago de Compostela, 6-7 de noviembre de 2003*, Domingo L. González Lopo, Antonio Eiras Roel (eds.), Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2004, 19-30.

___, "Introducción", Ignacio Olagüe, *La Revolución Islámica en Occidente*, Córdoba: Plurabelle, 2004, 15-19.

___, "Représentation du noir dans la péninsule Ibérique XVe-XVIIe siècles", *Cahiers du GRIAS*, 11 (2004) (Especial "Rencontres et construction des identités. Espagne et Amérique latine", Jacques Soubeyroux (ed.), 33-41.

___, "Granada tras la reconquista", *Los Reyes Católicos y Granada*, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, 127-136.

___, "Baptêmes, prénoms et parrainage à Mojácar (XVIe-XVIIIe siècles)", *Hommage à Carlos Serrano,* Paris: Éditions Hispaniques, 2005, vol. I, 61-68.

___, "Sur une relecture de l'histoire de la traite négrière: débat", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52-4bis (2005), 53-57.

___, "El mundo campesino en el Reino de Granada durante los siglos XVI y XVII", *Campesinos, nobles y mercaderes, Huéscar y el Reino de Granada en los siglos XVI y XVII,* Juan Pablo Díaz Lopez (ed.), Huéscar: Ayuntamiento de Huéscar, 2005, 161-168.

___, "Esclavitud", *Gran enciclopedia cervantina*, Carlos Alvar (dir.), Barcelona: Castalia Ediciones, 2005, 4199-4202.

___ (con Aurelia Martín Casares), "Esclavage et domesticité dans l'Espagne moderne", *Esclavages et dépendances serviles,* M. Cottias, A. Stella, B. Vincent (eds.), Paris: L'Harmattan, 2006, 127-137.

___, "Convivencia difícil", *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados. Actas del V Congreso de Historia Social de España*, Santiago Castillo y Pedro Oliva (eds.), Madrid: Siglo XXI, 2006, 57-79.

___, "Nobleza y Compañía de Jesús en Andalucía (siglos XVI y XVII)", *Ariadna,* 18 (2006), 133-144.

___, "Pierre Vilar et l'histoire sociale", *Pierre Vilar: une histoire totale en construction*, Aron Cohen, Rosa Congost, Pablo F. Luna (eds.), Paris: Syllepse, 2006, 147-153.

___, "Séville, centre du monde", *Les collections de L'Histoire*, 31 (abril-juin 2006), 42-43.

___, *El río morisco,* Valencia-Granada-Zaragoza: Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2006.

___, "L'action des ordres rédempteurs", *'La Rançon-Journée d'études', Travaux de l'École doctorale d'Histoire de l'Université Paris I Panthéon Sorbonne,* W. Kaiser, B. Vincent (eds.), Paris: Hypothèses, 2006, 325-327.

___, "Moriscos", *Exilios: los éxodos políticos en la historia de España: siglos XV-XX*, Jordi Canal (coord.), Madrid: Sílex, 2007, 57-74.

___, "L'Inquisition et l'Islam", *Inquisição portuguesa, tempo, razão e circunstância*, Luís Filipe Barreto, José Augusto Mourão, Paulo de Assunçao, Ana Cristina da Costa Gomes, José Eduardo Franco (coords.), Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007, 603-610.

___, "Captivité, esclavage, émancipation en Espagne et au Portugal (XVI[e]-XVII[e] siècle)", *Relazioni economiche tra Europa e mondo islamico secc XIII-XVIII. Atti delle settimane di Studi 38 Instituto internagionale di storia economica F. Datini. Prato 2007*, Simonetta Cavaciocchi (ed.), Firenze: Le Monnier, 2007.

___, "La mobilité sociale", *La movilidad social en la España del antiguo régimen*, Inés Gómez González, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (coords.), Granada: Comares, 2007, 49-60.

___ (con Pierre-Antoine Fabre), "Présentation", *Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne"*, Pierre-Antoine Fabre, Bernard Vincent (eds.), Rome: Ecole Française de Rome, 2007, 1-17.

___ (con Marie-Lucie Copete), "Missions en Bétique: pour une typologie des missions intérieures", *"Notre lieu est le monde", Missions religieuses dans le monde ibérique à l'époque moderne"*, Pierre-Antoine Fabre, Bernard Vincent (eds.), Rome: Ecole Française de Rome, 2007, 261-286.

___, "Los jesuitas y la peste", *Los jesuitas y la modernidad en iberoamérica 1549-1773*, Manuel Marzal, Luis Bacigalupo (eds.), Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007, vol. 2, 149-158.

___, "Los moriscos", *Exilios, Los éxodos políticos de la historia de España, siglos XV-XX*, Jordi Canal (ed.), Madrid: Sílex, 2007, 57-74.

___ (con José Javier Ruiz Ibáñez), *Los siglos XVI y XVII, Política y sociedad. Historia de España 3er milenio*, Madrid: Síntesis, 2007.

___, "Les Morisques en Andalousie (1570-1610)", *Congreso Internacional Andalucía Barroca: actas, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera, 17-21 de septiembre de 2007*, Alfredo J. Morales (coord.), Málaga: Junta de Andalucía, 2008, vol. 2, 233-238.

___, "La monarchie hispanique et l'Islam", *L'Europe en conflits. Les affrontements religieux et la genèse de l'Europe moderne vers 1500-vers 1650*, Wolfgang Kaiser (dir.), Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, 337-350.

___, "La esclavitud en el Mediterráneo occidental (siglos XVI-XVIII)", *Circulación de personas e intercambios comerciales en el Mediterráneo y en el Atlántico (siglos XVI, XVII, XVIII)*, José Antonio Martínez Torres (dir.), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, 39-64.

___, "Morisques et mobilité: exemple de Pastrana", *Exils, passages et transitions, chemin d'une recherche sur les marges. Hommage à Rose Duroux*, Anne Dubet, Stéphanie Urdican (eds.)., Paris: Presses Univ Blaise Pascal, 2008, 17-24 [traducción española en *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, 42 (2010), 105-116].

___, *Discurso pronunciado con motivo de su investidura como Doctor honoris causa por la Universidad de Alicante (28 de enero de 2000)*, https://web.ua.es/es/protocolo/documentos/eventos/honoris/vincent-bernard-2000/discurso-bernard-vincent.pdf. [También en *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine* [Online], 2 | 2008, URL: http://journals.openedition.org/ccec/1563; DOI: https://doi.org/10.4000/ccec.1563].

___, "Juan de Dios y Granada", *Discurso de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Granada*, Granada: Universidad de Granada, 2008, 19-27.

___, "Tiempo de reaccionar", *Historia Social*, 60 (2008), 249-252.

___, "Pour une histoire des confréries de Noirs", *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (mi XV^e^ début XIX^e^ siècle)*, Bernard Dompnier, Paola Vismara (eds.), Rome: Ecole Française de Rome, 2008, 243-260.

___, "La esclavitud en el Mediterráneo occidental (siglos XVI-XVIII)", *Circulación de personas e intercambios comerciales en el Mediterráneo y en el Atlántico (siglos XVI, XVII, XVIII)*, José Antonio Martínez Torres (coord.), Madrid: CSIC, 2008, 39-64.

___ (con Wolfgang Kaiser), "La centralité du rachat dans l'histoire de la captivité", *Expérience et narration in Récits d'Orient dans les littératures d'Europe (XVI^e^-XVII^e^ siècles)*, Anne Duprat et Emilie Picherot (eds.), Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, 137-143.

___, "Esclavage et dépendance", *Homenaje a don Antonio Domínguez Ortiz*, Juan Luis Castellano, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (coords.), Granada: Universidad de Granada, 2008, vol. II, 831-840.

___, "Les frères Berrio, marchands morisques grenadins", *Estudios de Historia moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban*, Ricardo Franch Benavent, Rafael Benítez Sánchez-Blanco (coords.), València: Universitat de València, 2008, vol. II, 9 23-928.

___, "Los moriscos granadinos y la Monarquía (1570-1609)", *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*, José Ignacio Fortea y Juan Eloy Gelabert (eds.), Madrid-Valladolid: Marcial Pons Historia; Junta de Castilla y León, 2008, 163-180.

___, "Procédures et réseaux de rachats de captifs dans l'Espagne des XVI^e^ et XVII^e^ siècles", *Le commerce des captifs: les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Wolfgang Kaiser (dir.), Rome: Ecole Française de Rome, 2008, 123-134.

___, "Saint Benoît de Palerme et l'Espagne", *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo tra medievo ed età moderna*, Giovanna Fiume (dir.), Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, 2008, 201-214.

___, "Carta abierta a Francisco Marquez Villanueva", *Sharq-al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 19 (2008-2010), 295-304.

___, "La vida social y religiosa", *Entre tierra y fe, los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238, 1609) / Entre terra i fe: els musulmans al regne cristià de València (1238-1609)*, València: Universitat de València, 2009, 363-374.

___, "Les études morisques: acquis et perspectives", *Cartas de la Goleta. Actas del coloquio internacional "Los moriscos y Tunez"*, Raja Bahri (ed.), 2 (2009), 27-38.

___, "Introducción", Antonio Domínguez Ortiz, *Moriscos: la mirada de un historiador*, Granada: Universidad de Granada-El Legado Andalusí, 2009, 7-23.

___, "La conspiración morisca ¿proyecto o fabula?", *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 35 (2009), 115-129.

___, "Cómo acabar con los moriscos: de la conversión a la expulsión", *Españoles trasterrados, los Moriscos*, José Luis Rodríguez de Diego (coord.), Madrid: Archivo General de Simancas, Ministerio de Cultura, 2009, 23-27.

___, "La difficile convivance", *Cahiers de la Méditerranée*, 79 (2009), 389-405.

___, "1492, l'année du monde", *Histoire du monde au XV^e^ siècle*, Patrick Boucheron (dir.), Julien Loiseau, Pierre Monnet, Yann Potin (coords.), Paris: Fayard, 2009, 408-411.

___, "La ocupación de la Alhambra: 1810-1812", *Andalucía en guerra 1808-1814*, José Miguel Delgado, María Amparo López Arandia (coords.), Jaén: Universidad de Jaén, 2010, 163-171.

___, "Les études morisques: 400 ans après l'expulsion", *IBLA. Revue de l'Institut des belles-lettres arabes*, 205 (2010), 81-93.

___, "Morisques, esclavage et famille", *Le corps, la famille et l'Etat*, hommage à André Burguière, Myriam Cottias, Laura Downs, Christiane Klapisch-Zuber (eds.), Rennes, 2010, 133-139.

___, "Moriscos y movilidad: el ejemplo de Pastrana", *Anales de historia antigua, medieval y moderna*, 42 (2010), 105-116.

___, "Carlos Martínez Shaw, una manera de ser historiador", *Carlos Martínez Shaw: historiador modernista*, Roberto Fernández Díaz (coord.), Lleida: Universitat de Lleida, 2010, 367-369.

___, "Representaciones del negro en la península Ibérica. Siglos XV-XVII", *Violencia y conflictividad en el universo barroco*, Julián José Lozano Navarro, Juan Luis Castellano (coords.), Granada: Comares, 2010, 39-50.

___, "Moriscos, esclavitud y familia", *400 aniversario del primer bando de expulsión de los moriscos, 1609-2009*, María Cruz Gómez Molina, José Miguel Abad González (coords.), Ricote: Consorcio Turístico de la Mancomunidad del Valle de Ricote, 2010, 33-40.

___, "L'esclavage dans la péninsule Ibérique à l'époque moderne", *Les traites et les esclavages, perspectives historiques et contemporaines*, Myriam Cottias, Elisabeth Cunin et Antonio de Almeida Mendes (coords), Paris: Karthala, 2010, 67-75.

___, "Commémorer. Le cas de l'Espagne (1981-2009)", *Outros Combates pela Historia*, María Manuela Tavares Ribeiro (ed.), Coimbra: Imprenta da Universidade de Coimbra, 2010, 97-103.

___, "Bernard Vincent", *Reales e imaginarios: Diálogos*, Mauricio Jalón Calvo, Fernando Colina Pérez (auts.), Madrid: Cuatro Ediciones, 2010, 149-170.

___, (con Gregorio Salinero), "En matière de conclusión", *Un juego de engaños, movilidad, nombres y apellidos en los siglos XV a XVIII*, Gregorio Salinero, Isabel Testón (coords.), Madrid: Casa de Velázquez, 2010, 313-319.

___, "Conversion et contrainte: le cas des musulmans de la Monarchie Hispanique (XVIe-XVIIIe siècles)", *Revista di storia del cristianismo*, 1 (2010) (Especial "Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna"), 61-70.

___ (codirección con Jocelyne Dakhlia), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. Une intégration invisible*, Paris: Albin Michel, 2011.

___, "L'expulsion des juifs d'Espagne", *Les juifs dans l'histoire*, Antoine Germa, Benjamin Lellouch, Evelyne Patlagean (eds.), Paris, Champ Vallon, 2011, 247-260.

___, "El Colegio de España et les hispanistes", *Hispanogalia*, 7 (2011), 83-88.

___, "Lecture V", *Les Sociétés de frontière de la Méditerranée à l'Atlantique (XVIe-XVIIIe siècles)* Michel Bertrand, Natividad Planas (coords.), Madrid: Casa de Velázquez, 2011, 335-338.

___ (con Jean-Yves Tinevez, Laurent Quesnel, Nancy Marcoux, Klet Donnart, Véronique Bardel, Maurice Gautier, Michel Fontugne, J. Van der Plicht, C. Oberlin), "Le site de La Rochette à Mauron (Morbihan): les multiples occupations d'un promontoire", *Revue archéologique de l'Ouest*, 28 (2011), 71-148 (http://journals.openedition.org/rao/1581).

___, "Le voyage en Espagne", *Girault de Prangey, Voyages en Andalousie mauresque, Catalogue de l'exposition*, Le Blanc: Bibliothèque municipale du Blanc, 2011, 11-17.

___, "Les esclaves des galères napolitaines en 1585", *Hacer historia desde Simancas, Homenaje a José Luis Rodriguez de Diego*, Alberto Marcos Martín (ed.), Valladolid: Junta de Castilla y Léon, 2011, 837-845.

___, "El estudio de las minorías en la Edad Moderna de acuerdo con las investigaciones de Soledad Carrasco", *Anthropos*, 233 (2011), 178-182.

___ (con Marie-Lucie Copete), "Les Indes d'ici. Les missions intérieures jésuites en Espagne", *Les Jésuites et la Monarchie Catholique (1565-1615)*, Pauline Renoux-Caron, Cécile Vincent-Cassy (eds.), Paris: Le manuscrit, 2012, 237-280.

___, "Henri le Navigateur", *Hommes et femmes au Moyen Âge*, Jacques Le Goff (ed.), Paris: Flammarion, 2012, 348-350.

___, "L'anthroponymie et les minorités: le cas morisque", *Addobati*, R. Bizzochi, G. Salinero (eds.), Pisa: Università di Pisa, 2012, 547-559. [También en *L'islam d'Espagne au XVI^e^ siècle*, 123-134].

___, "Croisements, pistes et perspectives", *Brésil(s),* 2 (2012), 125-129.

___, "La geografía de la expulsión de los moriscos. Estudio cuantitativo", *Los moriscos expulsión y diáspora, una perspectiva internacional*, Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), València: Universitat de València, 2013, 27-44.

___, "Los mudéjares antiguos", *Comunidad e identidad en el mundo ibérico. Community and Identity in the Iberian World: one-day Simposium in Honour of Jim Casey*, Francisco Chacón Jiménez, Silvia Evangelisti (eds.), Valencia-Granada-Murcia: Universitad de Valencia-Universidad de Granada-Universidad de Murcia, 2013, 39-51.

___, "Toros, sociedad y poder en Granada (siglos XVI-XVIII)", *Construyendo historia, estudios en torno a Juan Luis Castellano*, Antonio Jiménez Estrella, Julián Lozano Navarro, Francisco Sánchez Montes González, Margarita Birriel Salcedo (eds.), Granada: Universidad de Granada, 2013, 825-830.

___, "Tlemcen et l'Espagne aux XVIe et XVIIe siècles", *L'homme et la société*, 6 (août 2013), 271-280 (número especial *711-2011, Treize siècles d'histoire partagée, Essai de bilan et perspectives d'avenir)*.

___, "Comprender el mito hornachero", *Revista de Estudios Extremeños*, LXIX (2013), 965-976.

___, "Les empires ibériques et les saints noirs: les exemples d'Elesban et d'Iphigénie", *Au miroir de l'anthropologie historique, Mélanges offerts à Nathan Wachtel,* Juan-Carlos Garavaglia, Jacques Poloni-Simard, Gilles Rivière (eds.), Rennes: PUR, 2013, 65-73.

___, "Les Ibériques et l'Islam: le vieil adversaire, deux monothéismes universalistes", *La péninsule Ibérique et le monde (1470-1640)*, Guy Saupin (dir.), Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, 243-261.

___ (codirigido con André Burguière), *Un siècle d'historiennes*, Paris: Edition des Femmes, 2014.

___, "The Geography of the Morisco Expulsion", *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora,* Mercedes García-Arenal, Gerard Wiegers (eds.), Leiden-Boston: Brill, 2014, 19-36.

___, "Devoción a santa Ifigenia en España", *Mujeres esclavas y abolicionistas en la España de los siglos XVI al XIX*, Aurelia Martín Casares, Rocío Periáñez (dirs.), Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2014, 95-115.

___, "Le séisme de 1755 à Cadiz", *Atlante. Revue d'études romanes*, 1 (automne 2014), 221-232.

___, "Francisco Márquez Villanueva et les Morisques", *eHumanista/Conversos,* vol. 2 (2014), 113-119.

___, "Cautivos en Tetuán y Vélez de la Gomera en el siglo XVI", *Los descendientes andalusíes. Moriscos en Marruecos, España y Portugal*, Ahmed Tahiri (ed.), Sevilla: Fundación Al-Idrisi Hispano-Marroquí, 2014, 87-96.

___, "Conclusiones: de Mazarrón a Manila", *Felipe II y Almazarrón: la construcción local de un Imperio global*, María Magdalena Campillo Méndez, José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), Murcia: Universidad de Murcia, 2014, vol. II, 497-501.

___, "Exilio interior y refugio internacional: los musulmanes de la España Moderna", *Los exiliados del rey de España*, José Javier Ruiz Ibáñez, Igor Pérez Tostado (eds.), Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015, 77-106.

___, *Discurso de investidura como Doctor "Honoris Causa" de la Universidad Complutense de Madris del Excmo. Sr. Bernard Vincent 13 de marzo de 2015*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015 (https://www.ucm.es/data/cont/docs/35-2019-01-31-3-2015-10-28-discurso%20Bernard%20Vincent%20web.pdf).

___, "Cervantes, los moriscos y su tiempo", *eHumanista/Conversos*, vol. 3 (2015), 1-8.

___, "Los moriscos y el Valle de Ricote", *Historia e historiografía de la expulsión de los moriscos del Valle de Ricote*, Dimas Ortega López, Bernard Vincent, José Miguel Abad González (eds.), Murcia: Universidad de Murcia, 2015, 23-25.

___, "Antonio Luis Cortés Peña: La Historia sin prejuicios", *Andalucía en la historia*, 52 (2016), 23.

___, "Presentación: La Inmaculada Concepción, la Monarquía Hispánica y el mundo", M*AGALLÁNICA. Revista de Historia moderna*, 3/5 (2016), 1-6.

___, "Una extraña pregunta: ¿eran españoles los moriscos?", *Identitad y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, José Luis Bertrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (eds.), Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2016, 121-130 [traducción francesa en *L'islam d'Espagne au XVI^e siècle*, 21-30].

___, "San Benito de Palermo en España", *Studia historica. Historia moderna*, 8, 1 (2016) (Especial "Religiosidad, cofradías y santidad de negros en el mundo ibérico (siglos XVI-XIX)"), 23-38.

___, "El deseo de madre (la carta del cautivo Bartolomé de Peña, 1567)", *Herederas de Clío. Mujeres que han impulsado la Historia. Homenaje a María Victoria López Cordón*, Gloria Franco Ruzio, María Ángeles Pérez Samper (eds.), Sevilla: Mergablum, 2017, 547-554.

___, "Rédemptions de captifs en Afrique du Nord au début du XVII^e siècle", *Echanger en Méditerranée. Recueil d'études en hommage à Sadok Boubaker*, Hayet Amamou, Medhi Jerad (eds.), Tunis: Lairach éditions, 2017, 29-38.

___, "Acetile, Pedro Arrobas y el Cañari. Los monfíes del Reino de Granada", *Andalucía en la historia*, 56 (2017), 20-23.

___, "La población de la diócesis de Guadix en el siglo XVI: Estructura y evolución", *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez: Estudios sobre las comarcas de Guadix, Baza y Huéscar*, 30 (2017), 329-342.

___ (con Rocío Periáñez Gómez), "Esclavos para el rey: el censo de Badajoz, 1639", *Revista de estudios extremeños*, 73, 3 (2017), 2625-2644.

___, *L'Islam d'Espagne au XV^e^ siècle. Résistances identitaires des morisques*, Saint-Denis, Editions Bouchène, 2017.

___, "El contexto vital del conde de Tendilla: el Mediterráneo en el tránsito de la Edad Media a la Moderna", *El conde de Tendilla y su tiempo*, Jesús Bermúdez López, Yolanda Guasch Marí, Rafael Jesús López Guzmán, Rafael Gerardo Peinado Santaella, Guadalupe Romero Sánchez, Carlos Vílchez Vílchez (eds.), Granada: Universidad de Granada, 2018, 241-253.

___, "1558 Mostaganem, el desastre del ejército español", *Historia mundial de España*, Xosé M. Núñez Seixas (coord.), Barcelona: Destino, 2018, 261-267.

___, "1614 El final de la expulsión de los moriscos", *Historia mundial de España*, Xosé M. Núñez Seixas (coord.), Barcelona: Destino, 2018, 319-326.

___, "Las resistencias serviles en el mundo mediterráneo occidental en los siglos XVI y XVII", *Palacios, plazas, patíbulos: la sociedad española moderna entre el cambio y las resistencias,* James S. Amelang, Fernando Andrés Robres, Rafael Benítez Sánchez-Blanco, Ricardo Franch Benavent, Mirian Galante (coords.), Valencia: Tirant lo Blanch, 2018, 55-66.

___, "Bartolomé Bennassar *in memoriam*", *Cuadernos de Historia Moderna*, 44, 1 (2019), 284-285.

___, "Bartolomé Bennassar (1929-2018)", *Historiens et geographes: revue de l'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie de l'Enseignement Public (APHG)*, 445 (2019) (Especial "Regards croisés sur les Antilles françaises"), 10-11.

___, "Unas breves notas sobre la población de Ronda en la segunda mitad del siglo XVI", *Actas del II congreso internacional de historia de la Serranía de Ronda: Entre al-Ándalus y los inicios de la Edad Moderna. Siglos VIII-XVI*, Virgilio Martínez Enamorado, Francisco Siles Guerrero (eds.), Alcalá del Valle (Cádiz): La Serranía, 2019, 225-230.

___, "Una compleja operación de limpieza. La expulsión", *La Aventura de la historia*, 248 (2019), 55-59.

___, "Con Gerald Brenan", *Diálogos con la Historia: Ricardo García Cárcel y el oficio de historiador*, Doris Moreno, Manuel Peña Díaz (coords.), Madrid: Cátedra, 2019, 252-256.

___, "Conclusiones", *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, José Javier Ruiz Ibáñez, Gaetano Sabatini (coords.), Madrid: FCE, Red Columnaria, 2019, 319-329.

___, "Los moriscos granadinos y la gracia del rey", *La monarquía hispánica y las minorías: élites, poder e instituciones*, Ana Isabel López-Salazar Codes, Francisco Javier Moreno Díaz del Campo (cords.), Madrid: Sílex, 2019, 85-122.

___ (con Maire-Lucie Copete), "Tirso González de Santalla: un jesuita misionero (1664-1686)", *eHumanista/Conversos*, 7 (2019), 192-203.

___, "Les deux Espagnes de Marcel Bataillon et Robert Ricard", *Langues néo-latines: Revue des langues vivantes romanes*, 392 (2020) [Especial "Comment Peut-On Être Espagnol?" Regards français sur la réalité espagnole (XVIe-XXe s.)], 73-110.

___, "Marcel Bataillon à Mexico: la conférence de 1948 sur Érasme et l'érasmisme", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 50, 1 (2020), 51-75.

___, "El hispanismo francés y la Historia Moderna de la Monarquía Hispánica", *Vínculos de Historia*, 9 (2020) (Especial El Hispanismo Historiográfico en perspectiva.), 78-91.

___, "Paseos por los estudios moriscos", *De nación morisca*, Margarita María Birriel Salcedo, Raúl Ruiz Álvarez (eds.), Granada: Universidad de Granada, 2020, 13-34.

___, "La memoria de Juan de Aguayo sobre los moriscos antiguos murcianos (1622)", *El giro de la familia: Homenaje historiográfico a Francisco Chacón Jiménez* / Antonio Irigoyen López, Juan Hernández Franco (eds.), Murcia: Universidad de Murcia, 2020, 145-154.

___, "Introducción", *El reino de Granada y la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, Francisco Sánchez-Montes González, Antonio Jiménez Estrella, Julián José Lozano Navarro (eds.), Granada: Comares, 2020, 1-2.

___, "La espiritualidad en España en el siglo XVI: releyendo a Marcel Bataillon", *Pasados y presente: estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, Rosa María Alabrús Iglesias, José Luis Betrán Moya, Francisco Javier Burgos Rincón, Bernat Hernández, Doris Moreno, Manuel Peña Díaz (coords.), Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural, 2020, 223-231.

___, "Introduction", *Comprender la expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Bernard Vincent (ed.), Oviedo: Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2020, 7-22.

___, "Volver a las relaciones de causas. El ejemplo de los berberiscos del reino de Granada", *Príncipe de Viana*, 82, 279 (2021) (Ejemplar dedicado a Homenaje a Gustav Henningsen y Marisa Rey-Henningsen), vol. II, 327-339.

___, "Moriscos, conspiración y odio", *Antropología y orientalismo: Homenaje a José Antonio González Alcantud*, Carmelo Lisón Tolosana, Juan Calatrava Escobar, Sandra Rojo Flores (eds.), Granada: Universidad de Granada, 2021, 453-466.

___, "La Constitución de España de 1978 y las ciencias sociales francesas", *Balance y perspectivas de la Constitución española de 1978*, José Félix Tezanos Tortajada, Javier García Fernández (eds.), Madrid: Minerva, 2021, 73-86.

___ (con José Javier Ruiz Ibáñez), "Introducción: el estudio de la hispanofilia", *Las formas de la hispanofilia*, José Javier Ruiz Ibáñez, Bernard Vincent (coords.), Salamanca: Universidad de Salamanca, 2021, 11-33.

___ (con Cécile Vincent-Cassy), "Juan de Pareja, esclavo, maestro y modelo en la España de la época moderna. Reflexiones sobre una excepción", *Reflejos de la Esclavitud en el Arte: Imágenes de Europa y América*, Aurelia Martín Casares. Rafael Benítez Sánchez-Blanco Andrea Schiavon (eds.), Valencia: Tirant lo Blanch, 2021, 111-137.

Tesis dirigidas

Perceval, José María
Tous sont un. Les images du morisque dans l'Histoire, febrero 1993.

Copete, Marie-Lucie
Les jésuites et la prison royale à Séville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVIe siècle, diciembre 1994.

Yaqouti, Hamid
Christophe Colomb et l'historiographie latino-européenne de 1492 à 1992, abril 1995.

Zuniga, Jean-Paul
Espagnoles d'outre-mer. Emigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili au XVIIIe siècle, febrero 1995.

Ramalhosa Gueirrero, Luis
La représentation du pouvoir à l'âge baroque portugais (1687-1753), abril 1995.

Schaub, Jean-Frédéric
La vice-royauté espagnole au Portugal au temps du comte-duc d'Olivares (1621-1640). Le conflit de juridictions comme exercice de la politique, abril 1995.

Pellistrandi, Benoît
Histoire et culture politique dans l'espace du XIX° siècle. L'exemple de la Real Academia de la Historia entre 1847 et 1897, diciembre 1997.

Peytavin, Mireille
La visite comme moyen de gouvernement dans la monarchie espagnole: le cas des visites générales du royaume de Naples, XVI^{e}-XVII^{e} siècles, enero 1997.

Martín Casares, Aurelia
L'esclavage à Grenade au XVI^{e} siècle, abril 1998 (Universidad de Granada).

Valenzuela Márquez, Jaime
Liturgies et imaginaire du pouvoir. Fêtes, cérémonies publiques et légitimation politique à Santiago du Chili (1609-1709), junio 1998.

Michonneau, Stéphane
Les politiques de Mémoire Barcelone, 1860-1930, enero 1999.

De Castelnau D'Essenault, Charlotte
Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des indiens du Brésil, 1580-1620, enero 1999.

SALINERO, Gregorio
Trujillo d'Espagne, une ville entre deux mondes, 1529-1631. Les relations des familles de la ville avec les Indes. enero 2000.

GARCÍA HURTADO, Manuel Reyes
El arma de la palabra, los militares españoles y la cultura escrita en el siglo XVIII (1700-1808), junio 2000 (Universidad de Santiago de Compostela).

ORTIZ DE JÓDAR, Ana
L'ordre de Saint Jean de Dieu au Mexique (XVI^{e}-XIX^{e} siècles), 20 junio 2001.

GODICHEAU, François
Répression et ordre public en Catalogne pendant la Guerre Civile (1936-1939), diciembre 2001.

BARRIERA, Dario Gabriel
Vers une histoire politique configurationnelle. Conquérants, familles et rapports de pouvoir dans une ville aux confins de l'empire espagnol (Santa Fe, Rio de la Plata, XVI-XVII^{e} siècles), junio 2002.

DARD, Séverine
La question scolaire dans l'Espagne de la Restauration: les enjeux sociaux de l'enseignement primaire à Barcelone (1900-1923), diciembre 2002 (Instituto Universitario Europeo de Florencia).

GALLAND-SEGUELA, Martine
Les ingénieurs militaires espagnols de 1710 à 1807: étude prosoprographique et sociale d'un corps d'élite, junio 2003.

MUCHNIK, Natalia
Juan de Prado ou les pérégrinations d'un marrane dans l'Europe du XVIIe siècle, diciembre 2002.

RUBI I CASALS, María Gemma
El mon de la política en la Catalunya urbana de la Restauració, el cas d'una ciutat industrial, Manresa 1875-1923, julio 2003 (Universitat Autònoma de Barcelona).

DEWAELE, Hélène
Les relations entre droites autoritaires françaises et espagnoles de 1931 à 1945, diciembre 2003.

FRANCO, José Eduardo
Le mythe jésuite au Portugal (XVIe-XXe siècle), junio 2004.

MADEIRA SANTOS, Catarina
Un gouvernement policé pour l'Angola. Reconfigurer les dispositifs de domination (vers 1750-vers 1800), marzo 2005 (Universidade Nova de Lisboa).

MOHATAR MARZUK, Mokhtar
De la contestation à la représentation: carrière morale des militants, développement et nouvelles alliances. Le cas du Rif Central (Nord du Maroc) 1980-2005, diciembre 2006.

Domínguez Arribas, Javier
L'ennemi judéo-maçonnique dans la propagande franquiste (1936-1945). diciembre 2006.

Almeida Mendes, Antonio de
Esclavages et traites ibériques entre méditerranée et atlantique (XV^e^-XVII^e^ siècles) une histoire globale, abril 2007.

Camarinhas, Nuno
Les juristes portugais d'Ancien Régime (XVII^e^-XVIII^e^ siècles), diciembre 2007.

Freitas, Filipa
Les Jeunesses Syndicalistes au Portugal (1913-1926), Idéologie, violence et Révolution, diciembre 2007.

D'Albis, Cécile
Les fêtes civico-religieuses à Grenade XVI^e^-XVII^e^ siècles, mayo 2008.

Loualich, Fatiha
La famille à Alger (XVII^e^-XVIII^e^ siècles), octubre 2008.

Hermant, Héloïse
Guerres de plumes et campagnes d'opinion: résistance et dissidence dans l'Espagne de Charles II (1665-1679), octubre 2008.

Richard, Elodie
L'esprit des Lois. Droit et sciences sociales à l'Académie Royale des sciences morales et politiques d'Espagne, diciembre 2008.

Seregni, Alessandro
L'antiaméricanisme en Espagne 1939-2004, mayo 2009.

Marques, Guida
L'intervention de Brésil entre deux monarchies, gouvernement et pratiques politiques de l'Amérique portugaise dans l'union ibérique (1580-1640), mayo 2009.

Moomou, Jean
Le Boni à l'âge de l'or et du grand "takari" (1860-1969): "temps de crises, temps d'espoir", diciembre 2009.

Ruffie, Jean-Louis
Une population de montagnards dans les tribulations de l'Histoire, le consulat de Vicdessos à l'orée du monde moderne, 1510-1710, diciembre 2009.

Caselli, Elisa
Antijudaïsme, pouvoir politique et administration de la justice. Juifs, chrétiens et convertis dans l'espace juridictionnel de la Chancellerie de Valladolid (XV^e^-XVI^e^ siècles), junio 2010.

Assunção, Paulo
La trama et le drame: La pensée économique du prêtre Antônio Vieira, enero 2011.

Fe Canto, Luis
Oran (1732-1745) Les horizons maghrébins de la monarchie hispanique, diciembre 2011.

Bourdeu, Etienne
Le premier prince de l'Empire, le vote le plus sûr dont dispose Votre Majesté et sa Maison Royale". Les archevêques de Mayence et la projection espagnole dans le Saint Empire (milieu du XVIe siècle-milieu du XVIIe siècle), diciembre 2011.

Aresu, Massimo
La coexistence oubliée: tziganes, pouvoirs et construction de la déviance dans la Sardaigne d'Ancien Régime, diciembre 2012.

Bendimerad, Nacira
La primera deportación masiva de la Epoca moderna, estudio del caso de los moriscos y de sus migraciones hacia el Magreb central (1609-1614), febrero 2013 (Universidad Abou Bakr Belkaid de Tlemcen).

Leblay, Anne
Proscrits ibériques à Paris au temps des monarchies constitutionnelles (1814-1848), diciembre 2013.

Tavares, Rui
Le censeur éclairé (Portugal 1768-1777), enero 2014.

Tarruell Pellegrin, Cecilia
Circulations entre chrétienté et islam: Captivité et esclavage des serviteurs de la monarchie hispanique (ca. 1574-1609) / Circulación de personas entre la cristiandad y el islam: cautividad y esclavitud de los servidores de la monarquía hispánica (ca. 1574-1609), noviembre 2015 (Codirección con Fernando Andrés Robres. Universidad Autónoma de Madrid).

Carles, Marjolaine
Des rivières, de l'or et des fontaines. Politique des eaux au XVIII^e siècle à Vila Rica (Minas Gerais, Brésil) marzo 2016 (Codirección con Claudia Damasceno Fonseca).

Cuevas Oviedo, María Fernanda
Le processus de l'abolition de l'esclavage en Nouvelle Grenade (1780-1860). Temps et contretemps d'une transition significative entre la révolution et la république, diciembre 2016.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.02
Para citar este artículo:
Perceval, José María, «Entrevista con Bernard Vincent: la formación de un maestro».
Sharq al-Andalus, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.02

ENTREVISTA CON BERNARD VINCENT: LA FORMACIÓN DE UN MAESTRO

*José María Perceval**

La entrevista se realizó en un hotel de Túnez (Cartago) durante el congreso de noviembre de 2021, organizado por la profesora Raja Bahri[1]. A pesar de que nos perseguía una música ambiental bastante fuerte y las actividades del servicio de limpieza del hotel, que aprovechaba las primeras horas de la mañana, el profesor Vincent mantuvo una impasibilidad natural y bonhomía mientras nos cambiábamos varias veces de lugar sin que, en ningún momento, perdiéramos el hilo de la conversación[2]. Esta entrevista no pretende ser un estudio de ego, aunque lo es en cierto modo, sino ayudar a comprender un contexto histórico que sitúa, incide y ha transformado la forma de estudiar un tema y una disciplina. La entrevista no tiene cortes, no es un resumen de párrafos extraídos, sino que mantiene la continuidad de la conversación que mantuvimos donde los acontecimientos personales se unen y enriquecen los académicos.

P.- ¿Por qué elegiste en tus estudios universitarios la carrera de historia y cómo llegaste a especializarte en el campo del hispanismo?

Estudié historia porque siempre me había atraído desde la infancia cuando leía revistas de divulgación sobre hechos del pasado. En esos años, paseaba con mi abuelo paterno por las orillas del Sena deteniéndonos con los libreros que

* Universitat Autònoma de Barcelona.

1. *Coloquio Internacional La herencia andalusí en Túnez del siglo XIII a nuestros días* (25-26 de noviembre de 2021), palacio de la Academia Beït al-Hikma, organizado por la profesora Raja Yassine Bahri.

2. Esta es la primera parte de una trilogía de encuentros con el profesor Vincent. En la primera hemos tratado su formación para convertirse en el principal historiador de los moriscos que no obsta su extraordinario conocimiento en otros campos. En la segunda parte trataremos la parte académica que conforma varios aspectos: la investigación constante que da lugar a una impresionante bibliografía, la actividad docente en donde va creando un corpus teórico al mismo tiempo que una cantera de futuros profesionales de la disciplina y, en la tercera, abordaremos el corpus de trabajos realizados y las aportaciones que constituyen su legado.

vendían a lo largo de los muelles. A mi abuelo le encantaba la historia, y tenía sus temas: estaba fascinado por la aventura extraña del hijo de Luis XVI, del que aún no sabíamos en qué condiciones murió. Compraba cada libro que trataba sobre el *llamado Luis XVII*. Él me transmitió su interés por la historia. Y cuando comencé la carrera, pues, elegí esta disciplina.

¿Por qué el hispanismo? La única respuesta que puedo dar es remitirme a mi niñez y adolescencia cuando pasaba las vacaciones en casa de mi abuela materna que vivía en una pequeña ciudad, Cahors, situada a cien km al norte de Toulouse, un lugar donde se habían instalado muchos españoles republicanos exiliados. Mi abuela mantenía amistad con varios de ellos. Me acuerdo perfectamente de uno que tenía una tienda a quince metros de la casa de mi abuela y que se llamaba Miguel Puig. Así que, desde muy pequeño, he podido saber que se decía Miguel y no *migüel,* como decían muchos franceses. Tenía una tienda de fruta y de legumbres que estaba en la plaza frente a la catedral. En aquella casa había nacido Gambetta[3], el gran republicano francés.

P.- Cuando entras en la universidad nos encontramos a finales de la década de 1950. Francia deja las colonias en una situación bélica dramática. ¿Cómo te afectó esta situación?

Este asunto, naturalmente, me preocupó mucho. En primer lugar, pertenecía a una quinta que, de no tener estudios superiores, hubiera debido cumplir el servicio militar obligatorio en la guerra de Argelia. En 1961, yo tenía 20 años y la guerra terminó en 1962, con lo que hubiera pasado ocho o diez meses en aquellas pésimas condiciones de los reclutas que se veían forzados a ir. La situación tuvo mucha influencia en mi postura de joven ciudadano partidario de la independencia de Argelia. Estaba terminando el bachillerato mientras la situación se tensaba con los atentados del OAS[4] en particular, y me encontraba en la clase de preparación a las grandes escuelas, pretendiendo acceder a una escuela normal superior.

Me afilié en un partido pequeño recién creado, el Partido Socialista Unificado, situado a la izquierda del partido socialista, que se distinguía por su postura anticolonialista y su clara posición en defensa de la independencia de Argelia. Milité un poco, fui arrestado en una de las manifestaciones y quedé fichado por la policía con un expediente que me persiguió durante bastante tiempo. En aquellos momentos no tenia ni idea de la existencia de los moris-

3. León Michel Gambetta, nacido en Cahors (1838-1888), fue un político francés de origen italiano (adoptó la nacionalidad francesa en 1859) al que se considera padre de la III República francesa. Opuesto al bonapartismo y la monarquía, representante de la burguesía moderada, fue dirigente de la Unión Republicana, de la reconstitución de la identidad francesa después de la derrota frente a Prusia en 1870 y de la política colonial como una necesaria compensación patriótica.

4. La OAS (Organisation de l'Armée Secrète) fue una organización terrorista que defendía el mantenimiento del dominio colonial francés en Argelia.

cos debido a que los estudios universitarios eran generalistas. No había pensado siquiera en trabajar sobre temas españoles. Mi objetivo era prepararme para las oposiciones de historia sin más.

> P.- En aquel momento la situación académica en España está dominada por la academia franquista con una idea victimista de una hispanidad incomprendida y agredida. Fuera de España, como consecuencia del exilio intelectual, se han constituido dos escuelas republicanas, pero con una idea diferente de España: la representada por Sánchez Albornoz[5] y la representada por Américo Castro[6]. Dos ideas diferentes de la identidad hispana. ¿Cómo te posicionas frente a este panorama, esta trilogía de la identidad española en reflexión?

Aunque en aquel momento no tenía claras estas distinciones, sí que puedo decir que he tenido posteriormente una postura en primer lugar muy interesada por las proposiciones de Américo Castro. Fue el eje que me ha atraído y de hecho mis trabajos, al menos los primeros, han ido por esta línea. En cuanto a Sánchez Albornoz, lo considero un historiador muy culto, que utiliza muy acertadamente los documentos, y con un conocimiento latino profundo, pero no puedo compartir ciertas opiniones. En el *Enigma*[7] me di cuenta de que había unas páginas sobre los judíos que son insoportables, muestra de un antisemitismo profundo que me provocó un repudio inmediato[8]. Todo esto me hacía estar del otro lado de la polémica, pero al hilo de los años las proposiciones de Américo Castro me han parecido demasiado simplistas: veía a descendientes de judíos por todas partes, lo que me parecía absurdo. Una visión demasiado sencilla con un esquema de buenos y malos reduccionista que encontraba una solución rápida a cosas que luego resultaban más complejas. De hecho, esta postura contrastada me llevó a una polémica más tarde de la que hablaremos.

> P.- El hispanismo francés, ahora en una cierta situación de decadencia tanto en sus aspectos orientalistas como académicos, tiene una larga historia con

5. De Claudio Sánchez Albornoz (1893-1984), historiador medievalista, ministro de la II República, destacan sus estudios sobre las instituciones y la historiografía medieval hispana. Su posición sobre la identidad española se basa en una construcción cuya continuidad unificada e inamovible de la misma los dos últimos milenios y donde el islam es un accidente o un inciso que no rompe la españolidad del conjunto como muestra en su libro *El Islam de España y el Occidente* (1974).

6. Américo Castro (1885-1972). Su libro *España en su historia* (1948) reflexiona sobre la construcción de una identidad compleja donde se subsumen las aportaciones de las diversas culturas cristiana, judía y musulmana. Reaccionó al libro de Bataillon con su trabajo *Lo hispánico y el erasmismo* (1940).

7. Vincent se refiere al libro editado en su exilio argentino, lo que enmarca su contenido dramático y nacionalista claramente: *España, un enigma histórico* (Buenos Aires, 1956).

8. Sobre este aspecto y su continuidad en la historiografía hispana, "persistencia de fórmulas que llevan la traza de prejuicios seculares", ver Jean-Frédéric Schaub, *Race et Histoire dans les sociétés occidentales*, Paris, Albin Michel, 2021, p. 110.

una estirpe de investigadores en que destaca Bataillon y sus estudios de Erasmo en España y cuenta con una importante parte institucional y diplomática, igualmente ligada al arte como es la Casa de Velázquez[9]. ¿Cómo te posicionas en esta larga escuela? ¿Te sitúas dentro o fuera de esta corriente de estudios? ¿Te consideras un hispanista español?

Es una pregunta compleja para mí. Yo no he cursado la carrera de lengua española, sino la carrera de Historia. Este comienzo plantea la cuestión de cómo me sitúo en esta escuela con su particular autodefinición porque ¿qué es el hispanismo? Dentro de los hispanistas franceses se encuentran los de pura cepa y los demás; y yo pertenezco a los demás. Los hispanistas de pura cepa me reconocen como un hispanista, pero con matices. Mi acento es un acento muy marcado, muy parisino, y no he llegado a quitármelo, mientras que los hispanistas de pura cepa hablan un español más o menos sin acento, como ahora mi hija. He tenido mucha relación con muchos de ellos, contando con dos claros modelos: uno es Pierre Vilar, que fue mi director de tesis, en realidad un historiador y no lo que podría llamarse en la jerga un hispanista de pura cepa. Vilar me ha marcado mucho por su rigor y sus aplicaciones en el campo del marxismo militante. Yo no lo he sido nunca pero el marxismo de Vilar sí me ha influido mucho en sus aplicaciones teóricas. Y, por otro lado, se encuentra Bataillon, al que conocí un poco, pero muy poco. Lo veía como un gran señor al que me parecía difícil acercarse, aunque esta percepción era culpa mía, porque en realidad resultaba acogedor. Y leyéndolo me causó una gran impresión, sobre todo su obra *Erasmo en España*[10].

Ahora mismo estoy trabajando sobre él con un amigo, Pierre Antoine Fabre[11], y vamos a publicar el conjunto de trabajos de Bataillon, algunos inéditos sobre Juan de Ávila, siguiendo un gran proyecto de Bataillon sobre la espiritualidad española del XVI. Se habla mucho de sus estudios sobre Erasmo, pero este aspecto fundamental ha ocultado otras líneas de investigación como sus trabajos sobre los jesuitas. En este campo, Fabre ha publicado sus conferencias en el Collège de France[12], el curso impartido en el año 1947-1948. Cuando uno lee eso ahora, puede pensar que el autor está viviendo y trabajando actualmente. La otra línea que trabajamos son los estudios sobre Juan de Ávila. En el prefacio de la primera edición española del *Erasmo*, la primera francesa es del 37,

9. El profesor Bernard Vincent, que cuenta con una panoplia de importantes documentos, ha prometido realizar una revisión general del complejo tema del hispanismo francés.

10. Erasmo en España fue la tesis doctoral de Marcel Bataillon: *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, 3 vols., Paris, Droz, 1937. Traducida al español y aumentada, fue publicada en 1950 en México por FCE.

11. Pierre Antoine Fabre es director de estudios en el EHESS et director del Centre d'Anthropologie Religieuse Europeenne, ha publicado y anotado el curso de Bataillon (1895-1977) en el College de France (*Les Jésuites dans l'Espagne du XVIe siècle*) donde ocupaba la cátedra de Langues et litteratures de la peninsule Iberique et de l'Amerique latine.

12. El Collège de France, fundado en 1530 por Francisco I, es la institución superior francesa más prestigiosa y, a través de sus cursos anuales, mantiene una influencia constante en la historiografía mundial.

la segunda es mexicana del 50, Bataillon ya indicaba que su gran fallo era haber olvidado a Juan de Ávila. Nosotros vamos a completar esta ausencia siguiendo la estela de otros escritos de Bataillon.

P.- En esos momentos también encontramos *El Mediterráneo* de Braudel, un historiador que está cambiando el paradigma historiográfico de los Annales y que se encuentra también en relación con la situación dramática de Argelia, el país donde Braudel había comenzado su carrera como profesor de instituto.

Yo he quedado muy marcado por la escuela de los Annales[13] y de hecho me he formado con ella a través de Pierre Vilar[14]. Marcel Bataillon mantenía muchos lazos igualmente con esta escuela y, personalmente, con Braudel[15] como yo mismo he comprobado. Ambos están trabajando en el mismo momento en Argelia, Bataillon en la universidad, Braudel comenzando su carrera como profesor de instituto. Mantuvieron lazos de amistad. Lo descubrí en el Archivo General de Simancas[16], en el que se registran todos los pedidos de los investigadores desde 1840 a la actualidad, y donde he mirado los dosieres de Vilar, Bataillon, Lapeyre y los demás hispanistas. Encontré en un pedido que hace Braudel en 1929 donde escribe que lo hace de parte de Bataillon.

---

13. La escuela de los Annales fundada en 1929 por los historiadores Lucien Febvre y Marc Bloch representó un cambio de perspectiva frente a la historia del acontecimiento y el héroe, claves de la historia nacionalista e historicista anterior, sustituyéndola por una visión económica y social de las sociedades y las civilizaciones. La revista *Annales* y la EHESS han sido el faro y centro de esta escuela que ha tenido una evolución tan diversa como polémica.

14. Pierre Vilar (1906-2003), partícipe de la escuela de los Annales al mismo tiempo que historiador marxista, hispanista francés especialista de la época moderna y contemporánea tanto hispana como catalana (*Cataluña en la España moderna*, 1962), donde se convierte en el referente después de la desaparición de Vicens Vives.

15. Fernand Braudel (1902-1985), docente en la Argelia colonial hasta 1932, participante y director de la escuela de Annales (aunque luego polemizó con ella), discípulo de Lefebvre, cambia la concepción del tiempo histórico sustituyendo la 'espuma' de los acontecimientos por los fenómenos de 'larga duración' que se manifiestan en coyunturas históricas diversas. Su posición en los estudios moriscos la expuso claramente en Fernand Braudel, «Conflits et refus de civilisation; espagnols et morisques au XVIe siècle», *Annales ESC*, 2-4, 1947, pp. 297-410. "Il ne s'agit point de savoir si l'Espagne a bien ou mal fait de se priver de la laborieuse et prolifique population morisque mais de savoir pourquoi il l'a fait… Elle l'a fait parce que le morisque est resté résolument inassimilable. Elle l'a fait no par haine raciale (laquelle semble presque absente dans cette lutte), mais par haine de civilisation, par haine de religion. Et l'explosion de sa haine, l'expulsion, est l'aveu de son impuissance. La preuve que le Morisque, après un, deux, trois siècles, suivant les cas, était resté le Maure d'autrefois : costume, religion, langue, maisons cloitrées, bains maures: il avait souvent tout conservé. Il s'était refusé à la civilisation occidentale ; et c'est l'essential du débat ", pp. 408-409 (el paso al singular unificador es muy significativo del marco que estaba diseñando Braudel).

16. El Archivo General de Simancas, en el castillo de Simancas cercano a Valladolid, es el archivo principal de la corona de Castilla, y posteriormente de la monarquía española, desde su fundación en 1540 por el monarca Carlos I. En 1844 se abrió a la investigación por parte de los historiadores. Manuel Dánvila y Antonio Cánovas del Castillo estudiaron aquí documentos sobre los moriscos.

Yo conocí a Braudel, un personaje impresionante en todos los sentidos, que contaba con un poder enorme que utilizaba a conciencia: podía ser tremendo facilitando el ascenso de ciertos investigadores o haciéndolos caer. Su obra es inmensa, y en particular *El Mediterráneo* que es su tesis. Lo he leído en sus diversas ediciones, ya que cambian y se modifican ciertos conceptos desde la primera publicada en 1949 a las realizadas en 1962 o 1969, que amplían mucho la primera edición. La segunda es la más interesante respecto a la postura política del propio Braudel, ya que nos encontramos en un año extremadamente importante, donde señala el divorcio entre las dos riberas del Mediterráneo del que indica que no es propiamente de 1962 sino que tiene sus orígenes en el siglo V. ¿Qué quiere decir con esto?: la guerra de Argelia no es el momento clave, sino que se remite a la época de san Agustín, lo que es bastante curioso y significativo. Braudel era un personaje de su época: era un colonialista, lo que le diferenciaba sensiblemente de Bataillon, quien en sus escritos reflexiona de forma diferente. Bataillon fue candidato en las elecciones del 36 con el apoyo del partido socialista frente a un colonialista que fue elegido por pocos votos de diferencia. Y entre Bataillon y Braudel por tanto hay ciertas diferencias ideológicas.

Braudel está trabajando en parte sobre los moriscos o al menos sus discípulos… Respecto a Lapeyre[17], era discípulo de Braudel. Fue catedrático de Grenoble, un hombre de derechas muy discreto. Trabajó sobre los moriscos al encontrar la documentación en Simancas. Y al encontrarse en Annales donde había gente de todos los horizontes, pero con una dinámica historiográfica concreta, estuvo atraído por esta documentación serial como la escuela demandaba: es decir, buscar series sólidas y a partir de ellas estudiar un tema. Aunque no era su tema principal, ya que se centraba en finanzas, comercio… pero al encontrar esta documentación, Braudel le animó a hacerlo, así que en el 59 publicó estos análisis. Hay que pensar que Braudel está trabajado con Halperin Dongui[18], su discípulo argentino que se encuentra en París en esos momentos, y que va a centrarse sobre los moriscos valencianos.

P.- Y el estudiante Bernard Vincent desembarca por fin en España en medio de estos acontecimientos.

Estuve por primera vez en España en el año 61 de vacaciones en Castelldefels, donde me alojé en casa de un campesino durante un mes para perfeccionar mi español. En ese momento pensé en interesarme por la historia de España coincidiendo con mi entrada en los estudios universitarios. Al año siguiente estuve de nuevo en Cataluña un mes. El paso siguiente fue el año 64-65 cuando ya decidí seriamente trabajar sobre España. El problema era que en aquellos tiempos

17. Henri Lapeyre (1910-1984) hispanista francés de la escuela de los Annales, en economía destacan sus trabajos sobre Medina del Campo, la Taula de Canvis de Valencia y la trata negrera. Su *Geographie de l'Espagne morisque* se publicó en 1959 (trad. Universitat de València, 2011).

18. Tulio Halperin Donghi (1926-2014) publicó este trabajo con el muy significativo título de *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia* (1957).

no había ningún catedrático en la Sorbona interesado por la historia de España. ¿Qué hacer entonces? Como militante sindical, era presidente de la Unión de estudiantes de historia y vicepresidente luego de la unión de todos los estudiantes de la Sorbona, y el sindicato tenía fuerza en aquellos tiempos. Milité mucho y, por esa circunstancia, trataba con los más diversos profesores debido a mi carácter como representante de los estudiantes. Entre ellos, tenía muy buenas relaciones con un especialista sobre historia contemporánea del mundo germánico.

Yo quería trabajar sobre historia contemporánea, y sobre el anarquismo. Fui a ver a Jacques Droz[19] y, aunque de España no sabía nada, estuvimos de acuerdo en que trabajara sobre Pi i Margall[20], ya que le interesaba porque había sido traductor de Proudhon[21]. Y así aprovechar mi trabajo para ver la difusión de las ideas de Proudhon en el mundo occidental. Yo acepté el reto y me fui a Barcelona a pasar una temporada en invierno, a finales del 64, y me alojé en una pensión lóbrega, muy cerca de la catedral, donde compartía la habitación con un estudiante colombiano de Medicina. Al cabo de unos días, ambos decidimos buscar otro lugar y encontramos el piso de una señora que vivía en la calle Atenas y nos ofreció una habitación para los dos con calefacción. Esta señora de un trato muy amable me hizo descubrir el buen chocolate español. Y trabajé sobre Pi i Margall. Llegué a Barcelona con muchos libros policopiados de parte de Vilar para una serie de personas. El día de mi llegada fui a ver a Josep Fontana[22] y, este, por la noche me llevó a una reunión clandestina donde se encontraban Termes[23], Jutglar[24], Garrabou[25]…, así conocí a este grupo de historiadores catalanes. Leí la carta que Vilar les dedicaba, repartí los libros e Izard[26], en cuya casa estábamos reunidos, me llevó de nuevo a la pensión mientras el resto continuó su reunión.

---

19. Jacques Droz (1909-1998) fue un historiador especialista del mundo germánico y de las ideas políticas del siglo XX. Destaca su trabajo sobre la historia del antifacismo entre 1923 y 1939.
20. Francisco Pi i Margall (1824-1901), político republicano federal, efímero segundo presidente de la I república española, superado por el cantonalismo dimitió al mes de ser elegido.
21. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), filosofo anarquista francés de tendencia mutualista. En su obra *¿Qué es la propiedad?* de 1840 define "la propiedad es un robo", que se convirtió en su frase más famosa.
22. Josep Fontana (1931-2018), especialista en historia económica contemporánea y militante del PSUC, partido comunista, en estos momentos.
23. Josep Termes Ardèvol (1936-2011) fue un historiador especialista en el movimiento obrero catalán que evolucionó más tarde a posiciones nacionalistas. En aquel momento todavía pertenecía al PSUC.
24. Antoni Jutglar (1933-2007), especialista en federalismo y particularmente en Pi i Margall. Destaca su libro *Ideologías y clases en la España contemporánea* (1968).
25. Ramon Garrabou (1937), especialista en historia agraria de la época contemporánea y en las crisis trigueras que conmovieron la península.
26. Miquel Izard (1934), especialista en historia industrial y de América. Como todos ellos, discípulo de Pierre Vilar y militante del PSUC en aquel momento. Destacan por su actualidad sus libros sobre el esclavismo y los cimarrones, y el último *Genocidas, cruzados y castradores: terror y humillación en nuestro pasado* (2015).

P.- Vilar y esta región con España.

Aunque continuaba haciendo la tesina con Droz, seguí las enseñanzas y seminarios de Vilar en lo que entonces se llamaba Escuela Práctica de altos Estudios (que será luego la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, EHESS), de la que era director de estudios mientras mantenía la cátedra de la Universidad de Clermont Ferrand en la Auvernia. Desde el comienzo, se interesó por mi trabajo y me aconsejó en un tiempo donde se sucedieron dos acontecimientos importantes: Vilar fue elegido al final del 65 como catedrático en la Sorbona y sucedió en su puesto a Labrousse[27]. Cuando presenté la tesina, Pi i Margall no me había fascinado especialmente, deseaba continuar con el anarquismo.

Vilar me preguntó sobre mis proyectos. "Quiero preparar el concurso de la agregación para ser catedrático de historia en secundaria", le contesté. Era la vía normal y pretendía elegir como tema de tesis el anarquismo. Vilar me respondió que no, por dos razones: en primer lugar, tenía otro alumno que era hijo de anarquistas, interesado por el tema y que contaba por tanto con un acceso privilegiado a papeles privados, lo que no era mi caso. En segundo lugar, en aquellos tiempos era dificilísimo trabajar sobre el anarquismo, ya que todo estaba cerrado, incluso el acceso a la biblioteca Arús[28], en Barcelona estaba prohibido… "¿Por qué no trabaja usted sobre historia moderna? ¿Qué siglo le interesa?". Yo dije un poco al vuelo que el XVI. Y como era la época de las historias regionales, me indicó: "¿Qué región?". Yo, sin pensarlo mucho, digo de pronto: "Andalucía". Conocía un poco Cataluña, pero me pareció interesante. "Andalucía oriental", precisó él porque pensó en Pierre Ponsot que ya se encontraba realizando su tesis sobre Andalucía occidental. Así se eligió mi destino, de esta manera, y descubrí la importancia de los moriscos.

P.- Y comienza tu destino en Andalucía oriental.

En aquel momento, coordinaba estudios y trabajo mientras preparaba la agregación en el 66 y me destinaron a un instituto de Moulins a 40 km de París, donde estuve muy feliz durante un año. Daba mis clases y leía textos sobre la Andalucía oriental. Descubrí el libro de Caro Baroja, sobre los moriscos del reino de Granada[29], que fue fundamental para mí. En el 67 fui a Madrid durante las vacaciones y trabajé por primera vez con documentos del siglo XVI, lo que me causó una profunda impresión. En Francia no había ningún curso de

27. Ernest Labrousse, historiador que introduce la relación de economía social a través de la relación de precios y salarios, sin pertenecer a la escuela de Annales, tuvo una gran influencia sobre Braudel. Su estudio *Histoire économique et sociale de la France*, Paris, Puf, 1979, sigue siendo un clásico.

28. La Biblioteca Arús, creada en 1895 para la instrucción del pueblo trabajador, es un centro de investigación sobre movimientos sociales basada en un formidable tesoro bibliográfico (80.000 volúmenes) y situada en la residencia de Rossend Arús que, por donación testamentaria, la cedió a la ciudad de Barcelona.

29. Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.

paleografía y nunca había leído ningún documento del XVI. Yo estaba alojado en la Casa de Velázquez en la primavera del 67 y cuando pedí un legajo e intenté leer la primera línea, me encontré al rato sudando: leí tres palabras en una mañana. Vino la crisis. Pensé cambiar de siglo, de tema…, pero lo que hice fue quedarme en la biblioteca de la Casa de Velázquez durante un par de días, coger el Millares[30] y otros manuales de paleografía, y hacer prácticas con el documento fotografiado y la transcripción enfrente. Después de esos ejercicios volví al Archivo. Una mañana transcribí una página, luego dos una tarde y así... Lo he contado mil veces a mis alumnos para decirles que no se preocupen por esta dificultad. La paleografía es un ejercicio que hay que afrontar simplemente. Y cuando he podido, he hecho ejercicios con ellos para pasar de este problema.

P.- Cómo se desarrolla esa formación en los estudios de moriscos de finales de los sesenta y comienzos de los setenta.

Estuve leyendo a Reglá[31], Caro Baroja[32], Lapeyre, Halperin Donghi, un conjunto muy importante, y, por supuesto, a Domínguez Ortiz, que había publicado un primer artículo en el 59 y del que Vilar, antes de venir a España, me había hablado. Profesionalmente, me presento al concurso de la Casa de Velázquez y me eligen, pero al no haber realizado el servicio militar, aunque podía tener un permiso, me encontré con una dificultad añadida. Mis antecedentes políticos de militante político y sindical habían dejado huella y, además, el decano de la Sorbona hizo un informe negativo, por lo que tuve que hacer la mili en el año 67-68. Perdí la plaza en la Casa de Velázquez, aunque al año siguiente repetí la petición y me concedieron el puesto. En octubre hubiera tenido que comenzar a trabajar, pero me negaron la petición de acortar la mili por las mismas razones, así que entré en diciembre. Vilar me había dicho que debía escribir a Domínguez Ortiz y, antes de llegar a Madrid, don Antonio me contestó.

Cuando llegué en diciembre sucedió una casualidad increíble. François Chevalier[33], director de la Casa, había invitado a Vilar a dar una charla, cosa extraña porque entonces no había charlas, sino escasos coloquios en medio de un

30. Agustín Millares Carlo (1893-1980) fue el gran paleógrafo español del siglo XX. Su libro *Paleografía española* (1929) se convirtió en el manual de referencia al que se llamaba directamente 'el Millares'.

31. Joan Reglà i Campistol (1917-1973), discípulo de Vicens Vives, historiador modernista especialista en historia de la corona de Aragón y en bandolerismo catalán, sus *Estudios sobre los moriscos* se publicaron en 1974.

32. Julio Caro Baroja (1914-1995), antropólogo folclorista y divulgador con una amplia temática en temas etnográficos hasta ese momento desconocidos de la historiografía tradicional, a la que abrió los ojos sobre campos inéditos como la literatura de cordel, las festividades populares, las brujas, los marginados y perseguidos como los judíos y los moriscos. Su trabajo sobre *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII* (1995) sigue siendo clave en los estudios sobre la ideología moderna.

33. François Chevalier (1914-2012), perteneciente a la escuela de los Annales, especialista en historia rural mexicana, fue director de la Casa de Velázquez entre 1967 y 1979.

desierto cultural. El hecho de que Vilar diera una conferencia en Madrid tuvo como consecuencia que acudieran bastantes personas de la universidad. Yo acababa de llegar dos días antes y Vilar aquella noche me presentó a Maravall[34], a Carande, a Sampedro[35] y a Antonio Domínguez Ortiz entre otras personas. Charlé un momento con don Antonio. Al día siguiente hubo una comida en honor a Vilar y Chevalier me invitó como discípulo de Vilar, siendo quince o dieciséis los comensales. Me tocó estar enfrente de Ramón Carande, que fue un encanto, pidiéndome información sobre mi trabajo. Y dándome interesantes recomendaciones: "cuando vaya a Granada, tendrá que ir al Archivo de la Chancillería[36], y encontrará los Libros de apeo"[37]. Me explicó cosas que no tenía ni idea. Y dos meses después, efectivamente, ya me encontraba en Granada donde, siguiendo sus consejos, fui al archivo de la Chancillería y pedí los Libros de apeo. Las archiveras me proporcionaron uno de ellos y, al pedir un segundo volumen, se dieron cuenta de mi interés. Cuando volví a Granada para buscar un lugar donde instalarme con mi mujer, descubrí que las dos archiveras, Pilar Núñez y Carmen Loscos, habían clasificado para mí los Libros de apeo.

P.- Y ahora comienza la relación con Antonio Domínguez Ortiz.

La relación se consolida porque nos hemos visto bastantes veces en el Archivo Histórico Nacional durante los años 69-70. Él venía muchas veces, aprovechaba entre dos clases que tenía en el instituto y se iba al archivo. Al final del año universitario en junio del 69, se celebró el cóctel habitual de la Casa de Velázquez y se invitó a mucha gente, entre ellos don Antonio y su esposa, que acudieron acompañados por su hija Magdalena y su yerno Antonio Luis Cortés Peña[38]. Nos presentamos, comenzando una amistad muy profunda entre todos, lo que me hizo entrar en la familia de don Antonio. A partir de aquel momento, nos veíamos frecuentemente en Madrid, y cuando iba a Granada donde vivían dos de sus tres hijos –la hija vivía con él en Madrid– el domingo invitaba a comer en un restaurante de Granada o de las afueras. Si yo me encontraba en Granada, estaba invitado.

34. José Antonio Maravall (1911-1986), fundamental historiador de las ideas cuenta con un libro clave titulado *Estado Moderno y mentalidad social: siglos XV al XVII*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

35. José Luis Sampedro (1917-2013), historiador que ha destacado por sus reflexiones sobre el pensamiento económico alternativo al neoliberal, como reflejaba en su último libro *Sobre política, mercado y convivencia* (2009).

36. La Real Audiencia y Chancillería de Granada fue un órgano judicial establecido en 1500 con jurisdicción al sur del río Tajo sobre todos los territorios de la corona de Castilla (al norte los ejercía la Real Chancillería de Valladolid). Su archivo es impresionante, con documentos hasta su desaparición en 1834.

37. Los libros de apeo y repartimiento, herederos de los libros becerros de la edad media, son registros catastrales que consignan además privilegios, derechos y jurisdicciones de personas e instituciones.

38. Antonio Luis Cortés Peña (1941-2014), historiador modernista, discípulo de Antonio Domínguez Ortiz y casado con su hija Magdalena Domínguez Iglesias.

Cuando fue elegido miembro de la Academia[39], asistí a su discurso de ingreso y, luego, me propuso hacer el libro de la historia de los moriscos con él en el 76. Para mí resultó una gran sorpresa, y agradable, que el gran historiador propusiera al chaval que era yo en aquel momento trabajar conjuntamente. Hicimos una distribución de tareas… La práctica comenzaba a cambiar y perfilar mi campo de teoría.

El tema de mi tesis, tal como lo había depositado en el registro de la Sorbona bajo la dirección de Vilar, llevaba el título de "Problemas rurales en la Andalucía oriental en el siglo XVI". Se trataba, pues, de historia rural. Pero al contemplar lo trabajado, vi que el problema morisco era fundamental y, aunque traté el problema rural, lo que centró mi atención fue la relación entre moriscos y cristianos viejos. Mi primer artículo sobre el tema lo realicé en el 69 junto con un amigo de la Casa de Velázquez[40], después fue contar lo que pasó en conferencias o reseñas, como la conferencia de Vilar en el 69 en *Mélanges*[41]. Finalmente, un artículo en *Annales* sobre epidemias en el XVI[42].

P.- Hagamos un inciso sobre las epidemias y terremotos, dos temas que están desde el principio en tus intereses de investigación.

La historia de las epidemias me ha apasionado siempre. En la tesina, que trataba sobre Pi i Margall, tenía un texto mayor y un texto menor. El texto menor trataba sobre la epidemia de la peste negra de 1348 en Aragón, tema que me interesaba desde tiempo atrás, lo que me hizo investigar en documentos de los archivos españoles. Después he realizado un pequeño trabajo sobre epidemias del siglo XVI en Andalucía[43], un texto corto inacabado. Lo comenté con miembros de la revista *Annales* que eran decisivos en aquel momento y que habían sido profesores míos en la Sorbona, como Denis Richet[44], un gran profesor, que publicó un libro excelente sobre el espíritu de las Instituciones en Francia en la época moderna. Richet me presentó a varios amigos suyos, miembros de la redacción, como Emmanuel Le Roy Ladurie[45], Jacques Le

39. Antonio Domínguez Ortiz fue elegido académico de número de la Real Academia de la Historia en 1974.

40. «Histoire et sociologie. A propos de deux tables rondes à la Casa de Velázquez», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 5, 1969, pp. 479-501 (en col. con Pierre Conard-Malerbe).

41. *Mélanges de la Casa de Velázquez* es la revista emblemática de la institución desde 1965.

42. «Les pestes dans le royaume de Grenade aux XVIe et XVIIe siècles», *Annales E.S.C.*, 1969, pp. 1511-1513.

43. Bernard Vincent, «Las epidemias en Andalucía durante el siglo XVI», *V Congreso nacional de la sociedad española de Historia de la Medicina*, 1977, vol. 1, pp. 351-358; y «L'Histoire, les calamités et l'environement», *Cahiers de l'Arc*, pp. 51-57.

44. Denis Richet (1927-1989), historiador de la revolución francesa en la línea de François Furet. El libro que cita Vincent es *La France moderne, l'esprit des Institutions* (1973).

45. Emmanuel Le Roy Ladurie (1929), historiador francés de las mentalidades con una enorme producción bibliográfica, conocido sobre todo por sus libros de microhistoria: *Montaillou, village occitan de 1294 a 1324* (1975) y *Le Carnaval de Romans* (1979).

Goff[46]… y fue Le Goff quien me publicó ese artículo en los *Annales* del 69[47]. Y a raíz de eso, en el 69 voy por primera vez a Almería para trabajar al archivo de la catedral, donde encontré interesantes documentos sobre terremotos y, principalmente, sobre el terremoto de 1522, del que busqué más documentos y reuní un material que *Annales* me publicó en el 74[48].

> P.- La salida del libro de don Antonio te posiciona como un especialista en moriscos. ¿Cómo te recibieron los miembros de la Academia?, ¿cómo creaste tu espacio?, ¿hubo codazos?…

No tuve que dar codazos, desde el principio me he beneficiado de la protección de don Antonio, considerado uno de los mejores historiadores españoles de la época moderna. He tenido mucha suerte porque me han acogido muy bien una serie de personajes importantes como Ramón Carande[49]. Cuando lo vi de nuevo, en julio del 70, yo vivía en Granada con Mireille, mi mujer. Fuimos al festival de música y danza de Granada que se celebra cada año. Y en el patio de Comares, veo al final de la misma fila a don Ramón. El público era escaso porque no cabían muchas personas en el patio de Comares y estaba vacilando: "voy a saludarle o no", "perdone, no sé si acordará de mí". "¡Cómo no!". Le presenté a Mireille. Sacó un mechero de su bolsillo, y mirando en la oscuridad: "¡qué guapa!". Terminamos comentando qué hacia cada uno.

Al día siguiente, estábamos Mireille y yo en nuestra casa, un carmen precioso, situado por debajo de la Fundación Rodríguez Acosta[50]. Alguien llama a la puerta, abrimos, y era don Ramón. Y dice: "vengo a robaros un poco de vuestra juventud". Y, desde entonces, cada año venía al festival, se quedaba en el hotel Gran Palace, y venía cada tarde noche a pasar dos horas con nosotros… He tenido la protección de don Antonio y don Ramón, que es mucho, y cuando se publicó el libro hemos tenido no una, sino dos reseñas de Caro Baroja. Eso le dio naturalmente difusión, por lo que he sido bien recibido y la gente ha pensado que era un buen especialista del tema.

---

46. Jacques Le Goff (1924-2014), medievalista relacionado con el estudio de las mentalidades (*L'imaginaire medieval*, 1985), donde destaca su estudio sobre el Purgatorio, *La bolsa y la vida, economía y religión en la edad media* (1986).

47. «Les pestes dans le royaume de Grenade aux XVIe et XVIIe siècles», *Annales E.S.C.*, 1969, pp. 1511-1513.

48. Bernard Vincent, «Les tremblements de terre dans la province d'Almeria (XV-XIXe siècles)», *Annales E.S.C.*, 1974, pp. 571-586.

49. Ramón Carande (1887-1986), fundador de la Asociación Española de Historia Económica, destaca por su gran trabajo sobre *La hacienda real de Castilla* (1949) y *Carlos V y sus banqueros* (1987).

50. La Fundación Rodríguez Acosta, dedicada a la difusión cultural, está situada en la colina del Mauror o de los aguadores, debajo de las torres Bermejas de la Alhambra, un lugar tranquilo y paradisiaco de cármenes (nombre granadino de las residencias independientes con jardín y huerto que viene del término nazarí Karm que se daba a las fincas de la vega), un lugar ideal para el joven investigador.

P.- En ese momento, comienzan una serie de publicaciones, en un contexto de escuelas diferentes. La de Sánchez Albornoz influye más en los historiadores y la de Américo Castro en los literatos. Tú no te encuentras ni en un lado ni en otro, pero esto te afecta.

He leído a unos y otros. Me atraía más como te he dicho la propuesta de Américo Castro, porque dentro de mi reflexión sobre la francesa y la guerra de Argelia, el problema morisco tenía algo en común. La visión de Sánchez Albornoz no la compartía. Pero tampoco finalmente la de Américo Castro, que consideraba algo simplista. Estuve buscando una tercera vía para escapar a esa división total de buenos y malos, a la tentación de encontrar gente marginada y excluida por todas partes que practicaban los discípulos de Américo Castro.

Creo que las cosas son más complejas, y al hilo de los años y de los estudios aportados se ha intrincado todavía más. La visión que a mí me parece demasiado angelical de Américo Castro y de sus seguidores da ingenuamente argumentos al bando opuesto que es políticamente tremendo para mí, de extrema derecha, de repudio a todo migrante, y al otro en general. Por eso había que matizar y profundizar. Este 'otro' morisco es un ser muy complejo que tampoco es un ángel, del que hay que estudiar sus estrategias, lo que hace, lo que piensa, en qué condiciones, en qué contexto. Eso es lo fundamental.

P.- Estamos en un problema (historia *versus* literatura) no solo de disciplinas sino de departamentos que dividen también las épocas históricas. Los mudéjares quedan en el campo de los medievalistas, y los moriscos en una posición muy ambigua debido a que cuentan con la literatura aljamiada en árabe. Esto hace que intervengan los arabistas y mudejaristas como Galmés de Fuentes y nos sitúa la aparición de Epalza en este campo.

Es complicado y muestra una parte de esa situación compleja que hablábamos. Lo que me parece obvio es que no se podía poner a todos los moriscos en el mismo saco como hemos señalado claramente en el libro con don Antonio. La postura de Galmés de Fuentes no me parece sostenible, porque el 'todos son uno', como dirías tú, no es admisible, los moriscos son múltiples. Yo no he participado de esta veta y, por tanto, he tenido relaciones con Galmés más bien distantes. Él trabajaba sobre fuentes aljamiadas[51] y dentro del mundo de los estudios moriscos es la parte que domino menos, que me plantea problemas porque no tengo la formación lingüística para hacer un buen estudio de este tipo. Por lo tanto, soy un lector asiduo de lo que se hace en este campo, como es el caso de la literatura que discute sobre la maurofilia[52], pero no es el

51. "Se puede admitir fácilmente, con Álvaro Galmés de Fuentes, que la literatura aljamiada es importante, pero ¿qué representan 200 manuscritos en el océano de la literatura española publicada o inédita de la época? Bien poca cosa, en verdad" (Bernard VINCENT, *El río morisco*, Universitat de València, 2006, p. 133).

52. Para un estudio sobre la maurofilia, ver el libro de María Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura* (1956).

mío. Por otra parte, no soy arabista, lo lamento, porque conocer el árabe es algo importante para acercarse, menos mal que el noventa y cinco por ciento de las fuentes están en español. Eso me permite trabajar.

> P.- Hay una posición de las diferentes disciplinas. Están los mudejaristas y los que leen textos aljamiados, una escuela que tiene una continuidad hasta la actualidad con una repetición constante de esquemas. ¿Salen de esta visión monocromática?

Eso es consecuencia de los documentos que estudian, que dicen frecuentemente la misma cosa. Lo cual, y hay un problema de contexto, cuando están escritos muchos de esos documentos son de época mudéjar y otros de época morisca, y otros incluso son de época posterior a la expulsión, lo que es complejo por muchas razones.

> P.- Aparece Cardaillac, que está en una posición entre Sánchez Albornoz y la posición clásica española, se relaciona más con Galmés que tú en un momento determinado. ¿Cómo te sitúas tú en este contexto? No estamos ante una escuela sino frente a una serie de escritos de un investigador muy bueno…

Con Cardaillac[53] he tenido una relación muy buena en sus comienzos, que luego se complicó mucho como voy a contarte. Él tenía una visión quizás más amplia que la mía, porque venía de la veta hispanista de pura cepa e integraba por ello los aspectos lingüísticos que a mí me son más lejanos. Su esposa Denis había realizado un estudio sobre un documento aljamiado, que se convirtió en su tesis. Era una excelente especialista del aljamiado, lo que le abrió una relación con toda la escuela aljamiada. Galmés fue quizás miembro del tribunal de tesis de su esposa. En esos años, Cardaillac y yo nos encontrábamos como los dos franceses que, en el mismo momento, estábamos interesados por el mismo campo de estudio: los moriscos. Tuvimos por eso unos buenos contactos iniciales. En su tesis utiliza documentos sobre profecías que yo encontré en el Instituto de Valencia de don Juan[54] y que le proporcioné, como él señala. Yo he hecho una reseña en *Annales* de su libro sobre moriscos y viejos cristianos[55]. Mantuvimos una excelente relación, hasta tanto que hemos pasado juntos las vacaciones en su casa de campo y hemos proyectado el libro sobre los moriscos y la inquisición, cuya base partió de una idea suya. Él me llamó, me preguntó qué pensaba al respecto y, en consecuencia, yo organicé una reu-

---

53. Louis Cardaillac (1933-2015), hispanista y miembro del comité de estudios moriscos de Túnez. Después de su tesis sobre el paso de los moriscos por el Languedoc publicó el estudio *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, con prólogo de Fernand Braudel, Paris, Klincksieck, 1977, traducido por Mercedes García Arenal y publicado en español en 1980.

54. El Instituto Valencia de don Juan está situado en el palacete de Osma de Madrid y contiene una colección documental riquísima desde la edad media a la moderna.

55. Bernard Vincent, «Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492-1640)*» [compte-rendu], *Annales*, 1979, 34-3, pp. 610-612.

nión de especialistas en la Casa de Velázquez de la que era secretario general en ese momento, supongo que en el 82, poco antes de que yo volviera a París. Se planeó el libro, se organizaron otras reuniones en casa de Cardaillac en Montpellier, en el sur de Francia, e incluso hubo otra en casa de su hermana cerca de Bayona, donde asistimos Jean Pierre Dedieu[56] y yo.

El libro prosperó, se aportaron interesantes trabajos y se buscó un editor en Francia. Louis y yo llegamos a tener una cita con Braudel para pedirle un prólogo y su ayuda, pero Braudel murió cuatro días antes de la fecha acordada por lo que hubo que buscar otras alternativas. Yo, finalmente, encontré editor en París. Un día después, llamando a Cardaillac, le dije al teléfono: "te propongo que el libro indique que se ha realizado bajo tu dirección, la de Jean Pierre Dedieu y la mía, que somos los tres que hemos trabajado en el mismo". Entonces, me contesta: "este libro es mío", lo que me dejó pasmado. Por ello, nuestras relaciones se enfriaron bastante. Mi reacción fue de enfado y decepción. Cuando leí las pruebas de imprenta, me permití añadir un pequeño guiño: "bajo la dirección Cardaillac, secretario de redacción Bernard Vincent". Esto no le gustó nada, así que pasamos unos años muy difíciles. Además, la situación coincidió con problemas personales de Cardaillac que se separó de su esposa, cambió de país y de intereses, constituyendo una nueva vida en México donde se casó y tuvo un hijo…

> P.- Dentro de este trabajo conjunto señalas diferencias respecto a la posición de Cardaillac, aumentada con las de su alumna Jean Vidal donde los moriscos están constituidos en una unidad identitaria y donde se destaca la obsesión de Cardaillac por la *taqiyya*, el 'disimulo'.

Me parece un concepto interesante la *taqiyya* y es una disputa científica que continúa en la actualidad. He escrito sobre el tema que había más que disimulo tras la postura de los moriscos como una unidad que se refleja en el trabajo de Jeanne Vidal. Yo lo leí con atención y ante la petición de Jeanne Vidal de que publicara su libro, que le buscara un editor y yo no quería porque el libro no me gustaba particularmente, lo cual no facilitó las cosas en mi relación con Louis. Después de este enfriamiento, al final hubo una reanudación de nuestras relaciones que creo que ha sido bonita gracias a la mediación de una persona amiga de los dos. Públicamente, la reconciliación se escenificó en Ascó[57],

56. Jean Pierre Dedieu (1948), hispanista especialista del mundo inquisitorial y discípulo de Bartolomé Bennassar. Destacamos su libro *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède et les vieux-chrétiens (XVIe-XVIIe siècle)*, Casa de Velázquez, 1989.

57. El encuentro de Ascó se celebró del 16 al 18 de abril de 2010, organizado por Jordi Ferrús i Batiste e Ignasi Fernandez Terricabras. Fue la última gran reunión de reflexión sobre el IV Centenario de la expulsión de los moriscos (1610 fue el año de la expulsión de la población morisca catalana y de la preservación de los habitantes del obispado de Tortosa). Las ponencias diseccionaron todos los aspectos del problema, pero, desgraciadamente, no se publicaron posteriormente las intervenciones. El congreso era también un homenaje al historiador local Carmel Biarnés, autor de *Moros i Moriscos a la Ribera d'Ebre* (1972) y *Apunts d'història d'Ascó. Els moriscos a Catalunya* (1981).

donde Cardaillac alabó mi trabajo y yo le contesté, aunque quizás la gente no se enteró exactamente de lo que estaba pasando. Finalmente, cuando tuvo la enfermedad final de su vida, estaba en casa de su hija en Burdeos y la amiga común me indicó que podía llamarle allí, y así lo hice teniendo una conversación muy grata, muy entrañable. Murió cuatro días después.

P.- Nos queda la relación con Míkel de Epalza.

Quizás Epalza[58] durante un tiempo me ha considerado como alguien imperfecto por no ser arabista, es un poco la impresión que tuve, pero teniendo buenas relaciones; cuando todavía era jesuita, lo visité en Alicante. Hay un momento, no sabría precisarlo, en que la situación cambió y el intercambio científico entre ambos ha sido muy profundo. Nos hemos escrito bastante y él me ha invitado a muchos de los encuentros que organizó. A mí siempre me ha parecido uno de los mejores especialistas del tema morisco, una persona muy culta, un conocedor muy profundo del mundo árabe en general. Con lo cual le he tenido mucha atención a lo que hacía y mucho respeto, hemos tenido esta relación porque al fin y al cabo hemos coincidido en algo esencial, que, sin decirlo exactamente, lo digo hoy. Él no está, pero creo que estaría de acuerdo en indicar que existen varias identidades de los moriscos, en las que la diversa relación con el islam es algo fundamental, pero al mismo tiempo son 'españoles', lo que Luis Bernabé[59] que es el buen continuador de esta escuela también afirma. Y aquí es donde he tenido un punto de encuentro con esta escuela que es fundamental y que no deberíamos olvidar.

P.- Vamos a Valencia para analizar un poco la escuela valenciana también compleja, desde los estudios de Reglá con la continuidad de García Cárcel hasta esta otra rama que continúa con Rafael Benítez, y sus discípulos…

Volvamos atrás un momento. Ricardo García Cárcel, al tratar el tema morisco desde el aspecto inquisitorial, se relaciona con un grupo de investigadores entre los que se encuentran Jean Pierre Dedieu y Jaime Contreras. Hubo una época a finales de los setenta y comienzos de los ochenta en que hay múltiples trabajos sobre la Inquisición y sobre los grupos perseguidos por ella. De hecho, esa es la veta que desemboca en el libro dirigido por Cardaillac sobre *Los moriscos y la inquisición*[60] en el cual participan quince o dieciséis investigadores, libro

58. Mikel de Epalza (1938-2008), islamólogo con un enorme conocimiento de lenguas que le lleva a realizar la más importante traducción del Corán al catalán (2001), abre un nuevo campo en los estudios al tratar la diáspora morisca con gran incidencia en sus estudios sobre el Magreb, y especialmente Túnez, como en *Los moriscos antes y después de la expulsión* (1992).

59. Luis Bernabé Pons ha continuado la labor de Epalza en el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la universidad de Alicante, especialista tanto en la literatura aljamiada, mudéjar y morisca (*El evangelio de Bernabé*, tesis doctoral) como en las relaciones con el Magreb o la imagen del otro en la España medieval y moderna. Destacamos su libro *Los moriscos*, Madrid, Catarata (2009).

60. Louis Cardaillac, *Les Morisques et l'Inquisition* (direction), Paris, Publisud, 1990.

que está dividido en dos partes: una de tipo temático y otra de tipo geográfico. Es la consecuencia del favor que han tenido los estudios sobre la historia de la Inquisición en general y sobre las minorías en particular en aquella época.

De hecho, yo no he participado en ninguno de los encuentros sobre la Inquisición. La cual me interesa para abordar la vida de los moriscos. Mi postura sobre la historia religiosa es que yo no hago historia religiosa sino historia social de la religión. He mantenido una amistad muy profunda con Ricardo García Cárcel que continúa hasta la actualidad y, en el caso de Jaime Contreras, he traducido al francés su libro sobre *Sotos contra Riquelmes*[61], que me pareció un libro muy importante y que ha tenido un cierto éxito en Francia. Mis trabajos son paralelos a los de este grupo, no exactamente con los mismos objetivos. No he pretendido nunca hacer un estudio sobre la Inquisición en Granada, sino que utilizo las fuentes inquisitoriales para acercarme a los moriscos.

Con respecto a Sánchez Blanco[62], crea una escuela en la que trabajan investigadores como Francisco Pardo Molero[63], Manuel Lomas[64] y luego Bruno Pomara[65], y está afincado en el reino de Valencia, donde es el mejor especialista por su visión general del tema que completa con una visión global sobre la política real hacia los moriscos. Es un apartado importante que no es el yo he privilegiado, por lo que somos complementarios. Si se le preguntara probablemente diría lo mismo que yo, él podría firmar lo que escribo y yo podría firmar casi todo lo que él escribe. Hasta hemos hecho una cosa conjunta sobre la publicación de la *Coronica de los moros* de Jaime Bleda[66].

P.- Vamos finalmente a la polémica a varias bandas de los ríos moriscos: Galmés, Márquez Villanueva y tú mismo en uno de los más interesantes diálogos sobre las herramientas y los objetivos del estudio.

---

61. Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes: regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Anaya, 1992.

62. Rafael Benítez Sánchez-Blanco (1949) comenzó con un trabajo de historia local en su tesis sobre *Moriscos y cristianos en el condado de Casares*, Córdoba, 1982, y dentro de su inmenso trabajo sobre el tema morisco destaca por sus estudios sobre la incidencia de la confesionalidad y la razón de estado: *Heroicas decisiones: La monarquía católica y los moriscos valencianos* (2001), completado con *Tríptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de estado* (Montpellier, 2012).

63. Francisco Pardo Molero (1968), especialista en historia local valenciana y en la llamada guerra de la sierra de Espadán. Entre sus publicaciones se cuentan los libros *La defensa del imperio. Carlos V, Valencia y el Mediterráneo* (2001) y el volumen que coordinó junto a Manuel Lomas Cortés, *Oficiales reales. Los ministros de la Monarquía Católica* (2012).

64. Manuel Lomas Cortés, especialista en la historia de los moriscos, su tesis fue dirigida por Rafael Benítez Sánchez Blanco sobre aspectos económicos del proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614).

65. Bruno Pomara Saverino, especialista en la recepción de los moriscos en Italia, con tesis dirigida por el profesor Benítez, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia* (1550-1650). Ha participado en el volumen colectivo Borja Franco, Bruno Pomara, Manuel Lomas, Bárbara Ruiz (eds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)* (2016).

66. Jaime Bleda, *Coronica de los moros de España*, estudio introductorio de Bernard Vincent en colaboración con Rafael Benítez Sánchez Blanco, Valencia, 2001.

Yo creo que hay muchos ríos moriscos. Por eso había dado el título de río morisco a mi libro[67], porque me quería apartar de la posición de Márquez Villanueva[68] cuando hablaba entre dos orillas[69], o la contestación de Galmés (desde su misma orilla)[70]. Yo no participaba ni de una ni de la otra posición[71]. Hubiera podido escribir los ríos moriscos, en plural, ahora lo pienso y quizás hubiera sido mejor. Me acuerdo de un comentario de Rafael Benítez, que decía que el río está cruzado por puentes, y tenía razón. ¿Qué quiere decir esta sucesión de metáforas de ríos y puentes? Son el reflejo de una imagen de la complejidad de la minoría donde tanto la visión de Márquez como la de Galmés, me parecen bastante dogmáticas. Finalmente, lo que me interesa en los trabajos históricos en general y los moriscos en particular es buscar los matices, los equilibrios, y estoy convencido de que la calidad principal del historiador es el buen sentido, alejarse de los dogmatismos de escuela.

A lo largo de mi carrera profesional me he encontrado delante de múltiples trabajos e intento dialogar con unos y otros, pero no puedo esconderme si debo denunciar lo que no me gusta: por un lado, no podemos considerar a los moriscos como unos seres que han recibido palos sin reaccionar. Sí, reaccionan y toman iniciativas que pueden ser bárbaras también, eso no lo podemos ocultar. Y, por otra parte, están sufriendo muchísimo rechazo institucional que les afecta como individuos concretos y como grupo señalizado. Por ello, la gente que rechaza lo minoritario, sea ayer u hoy, me parecen personas peligrosas y debemos encaminar nuestros estudios a evitar que sus opiniones se conviertan en mayoritarias.

---

67. Bernard Vincent, *El río morisco* (sobre esta polémica, pp. 131-143). Ver también, Bernard Vincent, «Francisco Márquez Villanueva et les morisques», *eHumanista / Conversos*, 2, 2014, pp. 113-119; Luis Bernabé, José María Perceval, «20 años de estudios sobre los moriscos. Del problema morisco a las problemáticas en torno a los moriscos», *Áreas*, 2016; interesante reseña de Mercedes García Arenal, «Ríos y caminos moriscos. El islam tardío español», *Revista de Libros*, 134, 2008.

68. "Para Márquez Villanueva, la historiografía ha cometido tres graves errores, dando lugar por ello a tres mitos: el de la unánime aversión de los españoles hacia la comunidad morisca, el del morisco inasimilable y el del complot morisco permanente" (Bernard Vincent, *El río morisco*, p. 132).

69. Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991.

70. Álvaro Galmés de Fuentes, *Los moriscos. Desde su misma orilla*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.

71. "Álvaro Galmés de Fuentes ve en la comunidad morisca una sociedad inasimilable en la medida que han conservado su identidad contra viento y marea… un bloque sin fisura" (Bernard Vincent, *El río morisco*, p. 132).

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.03
Para citar este artículo:
García Cárcel, Ricardo, «De las laderas de la montaña al río morisco. Entre Francisco Márquez Villanueva y Bernard Vincent». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.03

DE LAS LADERAS DE LA MONTAÑA AL RÍO MORISCO. ENTRE FRANCISCO MÁRQUEZ VILLANUEVA Y BERNARD VINCENT

*Ricardo García Cárcel**

No es frecuente el recurso a las cartas abiertas de un investigador a otro para manifestar las discrepancias en torno a tal o cual tema o aspecto de la investigación. Los estados de cuestión sirven muchas veces para camuflar las críticas a tal o cual tesis y muy excepcionalmente se escribe todo un libro para refutar otro, como ha ocurrido, por ejemplo, con el libro de José Luis Villacañas escrito para arremeter contra la obra de Elvira Roca Barea[1].

Las discrepancias teóricas y metodológicas respecto al tratamiento de los moriscos las resolvieron Francisco Márquez Villanueva y Bernard Vincent mediante el citado recurso a las cartas abiertas publicadas en la revista *Sharq-al-Andalus* en el mismo número diecinueve (2009-2010). El punto de partida del debate-polémica fue la publicación por Vincent de *El río morisco* (Universidad de Granada, 2006), un conjunto de artículos que había editado el historiador francés de 1988 a 2004, artículos posteriores, en definitiva, a la publicación ya clásica por Bernard Vincent de *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, en colaboración con Antonio Domínguez Ortiz. *El río morisco* se convirtió en el principal objeto de la crítica de Márquez Villanueva a Vincent. Este, por su parte, en su respuesta en forma de nueva carta abierta parece incidir especialmente en el libro de Márquez Villanueva *El problema morisco (desde otras laderas)*[2]. Parece, pues, que hubiera un deslizamiento topográfico de la cuestión morisca: de las otras laderas de la montaña al río. De la visión montañosa a la visión hidrográfica. En realidad, lo que hubo en el debate fueron algunos malentendidos por excesivos recelos.

* Universidad de Barcelona.

1. José Luis Villacañas, *Imperiofilia y populismo nacional-católico*. Madrid, Lengua de Trapo, 2019.
2. *Sharq-al-Andalus*, 19, 2008-2010, pp. 279-283 y 295-304; Bernard Vincent, *El río morisco*, Valencia-Granada-Zaragoza, Biblioteca de Estudios Moriscos, 2006; Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias Prodhufi, 1991.

La primera observación que suscita el debate es que el mismo no se hace en caliente a raíz de la inmediata publicación de los libros que lo provocan. Tres años, al menos, separan la publicación de *El río morisco* de la carta de Francisco Márquez Villanueva a Bernard Vincent, y muchos más los que distancian las publicaciones de *El problema morisco* de Márquez de la crítica de Vincent. Por otra parte, ambas cartas escritas desde la amistad mutua alcanzaron algunos momentos de tensión, no por la esencia de los temas a discusión, sino por cuestiones menores y colaterales, en cierto modo como la valoración de la obra de Braudel (ásperamente criticada por Márquez y apoyada por Vincent) o el adjetivo "angelical" que le atribuye Vincent a Márquez y que a este, a todas luces, no le sentó bien.

Con la tranquilidad de espíritu que me otorga haber sido amigo de los dos y de haber venido estudiando la problemática de los moriscos desde hace unos cuantos años haré aquí y ahora un balance de las principales ideas sobre las que Márquez y Vincent debatieron en la referida polémica hace más de una década. Lamentablemente, Márquez Villanueva ya no está entre nosotros. Se nos murió el 14 de junio de 2013, unos meses después del encuentro previsto por la Fundación March (la llamada autobiografía intelectual) en Madrid, que ya no se pudo celebrar por su enfermedad. Su muerte también ha impedido llevar adelante algunos de los proyectos como una biografía suya que habíamos larvado a lo largo de las múltiples conversaciones en sus últimos años de vida[3].

Márquez siempre arrastró el perfil del autoexiliado que piensa siempre en España desde que se fue a Estados Unidos en 1959, huyendo de la España gris del franquismo y soñando en la España que no pudo ser. Vincent ha sido el hispanista que descubrió y ha amado siempre a nuestro país desde su condición de francés discípulo de Vilar y sobre todo después de su estancia en Barcelona en 1964.

Ciertamente, he tenido y tengo una relación más intensa y afectiva con Bernard Vincent, al que conocí en los años setenta, y he compartido con él durante muchos años infinidad de actividades intelectuales y peripecias profesionales y personales. Es un amigo entrañable con el que he discrepado muchas veces en múltiples congresos en cuestiones, desde luego, menores, porque en lo relevante siempre hemos estado de acuerdo. Constituye, pues, para mí, una satisfacción enorme penetrar en el debate Márquez Vincent, y lo haré con toda la capacidad de neutralidad científica y afectiva de la que puedo ser capaz. Recorreré punto por punto cada uno de los aspectos sobre los que gira la polémica.

3. Ricardo García Cárcel, «Homenaje afectivo a Francisco Márquez Villanueva», *eHumanista* / *Cervantes Journal of Iberian Studies*, vol. 2, pp. 80-83.

La cuestión de las fuentes y su tratamiento metodológico

El mundo cultural de Márquez Villanueva es el de la literatura y a las fuentes literarias apela en todo momento. El de Vincent es la historia y a las fuentes propiamente históricas le gusta recurrir siempre. Vincent tiene un punto de escepticismo hacia el relato literario por lo que tiene de ejercicio de representación con más posibilidades de "envenenamiento" que los protocolos notariales o incluso las fuentes inquisitoriales, por citar referencias significativas. A Márquez le fascina la literatura y apuesta especialmente por la mayor penetración en la literatura aljamiada. La literatura le transmite una percepción de simpatía hacia los moriscos que él acaba constituyendo en el eje argumental de una sociedad española tolerante y propicia a integrar a los moriscos al margen del discurso oficial. Las fuentes que maneja Vincent van por otros caminos, en los que las secretas intenciones no salen por ninguna parte. A Márquez le apasiona leer entre líneas y Vincent concibe la lectura directa sin interlineado de hipótesis imaginativas. El hombre de las bibliotecas versus el hombre de los archivos.

A Márquez, como a Américo Castro, le obsesiona el factor "cripto". Ve moriscos camuflados por todas partes, desde Ginés Pérez de Hita a Alejo Venegas. La literatura le brinda un montón de personajes para sostener la supuesta maurofilia literaria que él tanto defiende: el Abencerraje, Ricote, Ozmín y Daraja, el maestre de Calatrava o Marcos de Obregón. La literatura le apasiona a Márquez porque le ofrece la libertad de la imaginación y la fuente propiamente histórica le parece marcada por el oficialismo. Para el historiador Vincent, la fuente histórica le parece que solo exige la lógica prevención metodológica que al buen historiador se le supone.

Al respecto hay que recordar, como ha hecho Perceval, que las fuentes cristianas son muy plurales. Son muy diferentes las visiones desde las instituciones del Estado, las que transmiten los evangelizadores o los inquisidores, las que aportan los letrados y las que genera la propia literatura. Desde luego, la ficción siempre es sospechosa. Son también muy plurales las fuentes que se refieren al "nosotros" morisco, como la ya citada literatura aljamiada, los textos moriscos en castellano, las declaraciones ante la Inquisición o las falsificaciones de textos como los Plomos de Sacromonte y *El Evangelio de Bernabé*. La literatura aljamiada, para Perceval, representa a una minoría residual de una élite cultural, los escritos en castellano como el memorial de Núñez Muley son textos de doble lenguaje y los edictos de Gracia llevan implícita en muchos casos, la autodenuncia[4].

4. José María Perceval, «Realidad e invención del problema morisco», ponencia del IV Centenario de la expulsión de los moriscos, abril 2010 (coord. por Jordi Ferrús, Ignasi Fernández Terricabras, Marina Miquel y Josep Giralt); y «Repensar la expulsión: 400 años después. Del todos no son uno al estudio de la complejidad morisca», *AWRAQ*, 1, 2010, pp. 119-136.

La realidad morisca es muy compleja y no puede reducirse a la imagen binaria del morisco hipócrita apoyado en la *taqiyya* o del resistente y defensor beligerante de su identidad.

Como dice Vincent en su respuesta a Márquez: "tenemos que estar siempre muy atentos al momento y lugar de emisión del documento… el examen de la literatura aplicada a los moriscos sea aljamiada o maurófila no debe escapar a la exigencia de la criba temporal y espacial. No es idéntico ser maurófilo en 1570, 1618 o 1645… Los finalmente pocos héroes propiamente moriscos de la literatura vieron la luz después de la expulsión". La literatura aljamiada, para Vincent, no será "la voz de los moriscos españoles sino la voz de los mudéjares y de los moriscos exiliados de habla castellana".

Entre tanta variedad en la tipología el lector no sabe quién es el morisco dominante, el más representativo. Dentro del propio Quijote ¿Ricote, Ana Félix o Juan Tiopeyo? En definitiva, la batalla literatura vs. historia es una batalla inútil. Hoy más que nunca la interdisciplinariedad se impone.

La maurofilia literaria

Aunque el término de maurofilia literaria se le ha atribuido a Márquez Villanueva, la realidad es que este término lo inventó el hispanista Cirot, aplicándolo a las muestras de identificación sentimental con los moriscos que observó en la literatura española y que contrastan con la maurofobia de la política y de la sociedad española. En realidad, cuando escribe sobre la maurofilia literaria, Cirot está impregnado de la fascinación que suscitó en la Europa del siglo XIX el tema morisco y que tuvo su reflejo en la propia literatura española del siglo XIX con obras como el *Aben Humeya*, de Martínez de la Rosa (1830), *Cristianos y moriscos*, de Estébanez Calderón (1838), y *La Alpujarra* (1874), de Pedro Antonio de Alarcón[5].

La pregunta es inevitable. La maurofilia literaria de la que habla Cirot, ¿es un producto inventado por el colonialismo europeo del siglo XIX o exportado por los exiliados románticos españoles en Europa como Martínez de la Rosa? ¿O es un producto originario y espontáneamente emanado de la España del siglo XVI?

Conviene subrayar que, más que de literatura maurófila del siglo XVI, habría que hablar de mestizajes literarios. Los clásicos testimonios de maurofilia literaria son *El Abencerraje*, la *Guerra Civil de Granada*, de Pérez de Hita, el *Ozmín y Daraja* inserto en el Guzmán de Alfarache, o la *Verdadera historia del Rey Don Rodrigo*, de Miguel de Luna, e incluso los romances fronterizos y de moriscos que Lucas Rodríguez publicó en el llamado *Romancero Historiado* de 1579. Los mu-

5. George Cirot, «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin hispanique*, vol. 40-42, 1938, pp. 150-157.

chos personajes o episodios extraídos del mundo musulmán, abundantes en la literatura castellana del siglo XVI –el esclavo Zaide, padrastro de Lazarillo; el propio padre de Guzmán de Alfarache, presunto renegado; la vieja que recoge a la pícara Justina, la cara marcada de la madre morisca en *La ingeniosa Helena*; el acompañamiento que hace el escudero Marcos de Obregón de la esposa de un joven médico en la morería– han sido estudiados por Carrasco Urgoiti. El recurso a la inserción en obras de la literatura española de determinados personajes musulmanes –el Cid Hamete Benengeli de Cervantes o el Aben Hamin de Pérez de Hita–, más que de maurofilia literaria, exige hablar de un mestizaje literario que no implica admiración ni entusiasmo promusulmán, sino simple permeabilidad cultural. Son difícilmente válidas la tesis de Menéndez Pelayo sobre la "generosa idealización que el pueblo vencedor hace de sus antiguos dominadores", como la interpretación de Goytisolo que habla de la mala conciencia histórica de los colonizadores con afán de evadir sus propias responsabilidades por vía del edulcoramiento literario, como la propia tesis de Márquez Villanueva que vincula la maurofilia a la criptorresistencia morisca.

La maurofilia es un término equívoco. Nada tiene que ver la maurofilia de un noble interesado protector de moriscos, como serían sin duda los promotores del *Abencerraje* y de la obra de Pérez de Hita, con el sentir de un criptomorisco como Miguel de Luna. No puede fundirse en un mismo paquete maurófilo el *Abencerraje*, escrito antes de la revuelta granadina, con un Miguel de Luna que escribe inmediatamente antes de la expulsión. Aun reconociendo que haya signos localizados de resistencia a los postulados oficiales con su estela literaria subsiguiente, no hay que olvidar que la posición dominante de la sociedad española fue la del odio al musulmán, y en la literatura hispánica ciertamente se constatan muchos más elementos indicadores de ello que la de la tan glosada maurofilia.

El propio Cervantes, cautivo que fue de los turcos de 1575 a 1580, reflejó presuntas simpatías a los moriscos en la segunda parte del *Quijote*, pero no puede decirse lo mismo en sus diversos textos sobre cautiverio y, desde luego, en sus novelas como *El coloquio de los perros*. ¿A qué Cervantes hemos de creer?[6].

La cuestión de la unidad de los moriscos

Tanto Márquez Villanueva como Bernard Vincent coinciden en considerar como un mito la supuesta unidad de los moriscos. La diferenciación de estos fue tanto socioeconómica como religiosa. El primer aspecto le interesa más a Vincent. El segundo a Márquez, pero la convicción respecto a la pluralidad de situaciones de los moriscos es común. Lo que les separa es la referencia historiográfica. Márquez refleja una auténtica obsesión crítica contra Braudel y

6. Ricardo García Cárcel, «La memoria histórica sobre la expulsión de los moriscos», *eHumanista / Conversos*, vol. 2, 2014, pp. 120-132.

Vincent lleva a cabo una defensa de Braudel que en algún momento puede parecer incluso excesiva. Lo cierto es que nadie puede dudar de que Braudel fue pionero en la defensa de la pluralidad identitaria de los moriscos[7].

Las palabras de Márquez sobre Braudel son de una agresividad que deja perplejo al lector: "cuantos trabajamos en la susodicha cantera somos ahora invitados en sus páginas a aceptar la Buena Nueva de la escuela de Braudel, a la que, en efecto, no me he sumado doctrinalmente nunca. No puedo seguirle, con todos los respetos, en su macrotesis neomarxista, en su indiferencia a los aspectos intelectuales ni en su virtual eliminación del factor humano al frente de la historia (¡el Mediterráneo, un concepto geográfico!). No puedo ver su artículo de 1947 como la clase de luz seminal que usted nos enaltece y propone como guía a seguir. Braudel era capaz de desaciertos del calibre de considerar el exilio de 1609 como una faceta más del exceso de población en toda la cuenca mediterránea".

La respuesta de Vincent quizá sea demasiado larga y prolija respecto a Braudel. En sus palabras late, sin duda, la reivindicación del que fue uno de sus referentes (aunque no fuera su maestro) como lo ha sido de nuestra generación, sin que ello implique identificación absoluta con las tesis del autor de *El Mediterráneo en tiempos de Felipe II,* Para Vincent, por un lado está el Braudel heredero del colonialismo francés para el que el morisco siempre fue inasimilable y, por otro lado, está "el fino observador de las realidades y consciente de los matices". Este último perfil es el que sigue Vincent, que valora especialmente la capacidad braudeliana de conjunción individuo-colectivo.

La unanimidad cristiana ante la expulsión y el mito conspiratorio

Tanto Márquez como Vincent rechazan la tesis de la inevitabilidad de la expulsión. Los dos rechazan el fatalismo de la historiografía tradicional que ha ratificado Galmés de Fuentes[8]. La expulsión, para ellos, pudo evitarse. Y fueron muchos los testimonios de alternativas a la expulsión barajadas por eclesiásticos y políticos.

Efectivamente, a Galmés la expulsión le parece la única alternativa ante las constatadas muestras de imposible asimilación e irreductibilidad con constantes muestras de conspiración política. A Márquez Villanueva le parece, en cambio, que la estrategia pastoral podía haber conseguido sus frutos. Bernard Vincent ha intentado introducir matices. En definitiva, parecen haberse esgri-

7. Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 175.

8. Álvaro Galmés de Fuentes, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.

mido frente al fatalismo de lo inevitable, el voluntarismo de las Españas posibles. La vieja polémica ideológica se ha ido deslizando de las dos clásicas Españas a la confrontación entre otras dos Españas, la España que fue y la que pudo ser. La España real y la España contrafactual.

Márquez Villanueva abandera la idea de la tercera España, la España alternativa, entre el monolitismo de la España cristiana y la disidencia conspirativa de los moriscos, la España tolerante, la España abierta que quiso y no pudo evitar la expulsión. Vincent se sitúa en el ámbito que le ofrece la documentación, no sólo inquisitorial, sino local a lo largo y ancho de España: la España que fue. La reivindicación de una realidad conflictiva, más allá de los estereotipos intelectuales o políticos interesadamente creados. Márquez Villanueva, a caballo de la literatura, parecía seguir fascinado ante la España posible, la España que pudo ser con toda la carga melancólica de la España que no pudo ser, una melancolía que tiene aromas de la vivencia del exilio y que sublima la España de la representación literaria más allá de la España real. Realidad y representación frente a frente. Las discrepancias se han puesto de manifiesto especialmente a la hora de analizar un tercer mito: el de la conspiración o conjura estructural de los moriscos. Lo que para Márquez Villanueva es pura paranoia delirante de la sociedad dominante, para Vincent es un miedo fundamentado ante los signos evidentes de conflictividad entre musulmanes y cristianos.

La presunta conjura morisca que Márquez inserta en el imaginario cristiano colectivo no contradice, a su juicio, una "opción moderada" respecto a la actitud hacia los moriscos. Para Márquez hubo una manipulación interesada de "la permanente y mitificada amenaza mortal", una cuestión marcadamente psicológica, que llevaba consigo la idea de la presunta revancha prootomana. El tan invocado turco significaba para Márquez el "desahogo o conjuro de la integral frustración e impotencia en que se veían acorralados los moriscos". De hecho, la amenaza se plasmó en la guerra de Granada pero después, para Márquez, todo fue una "paranoia conspirativa" que estimularon mucho personajes como Ribera, pero la realidad de la falta de "cohesión religiosa y tribal" entre moriscos y turcos se impuso y la presunta conspiración no pudo prosperar.

La visión de Vincent es más rotunda. Hubo una realidad de conjunción de intereses turco-moriscos y una percepción objetiva que la administración de la Monarquía y la propia Iglesia gestionó a su manera para vehicular la "solución final". Subraya la realidad de una resistencia política morisca activa y muchas veces violenta, desde la rebelión de las Alpujarras de 1568-1571. Para Vincent, el mito conspiratorio es una construcción ya presente en el siglo XVI, más allá de la manipulación ulterior de los historiadores. Ello no implica que hubiera unanimidad entre los cristianos viejos a favor de la expulsión de los moriscos. Vincent, desde luego, no cree que exista un colectivo unívoco y homogéneo contra la expulsión, sino que las opciones a la misma deben conjugarse siempre en plural. La expulsión no fue el producto de una élite directiva al margen de un sentimiento global. La realidad de la opinión colectiva es bastante más antimorisca de lo que Márquez quiere creer.

Tolerancia y asimilación

Sobre los textos de Márquez y Vincent flota permanentemente la idea de tolerancia, aunque el término lo utiliza más el primero que el segundo. Tanto a lo que se refiere al pensamiento cristiano como al morisco, Márquez buscó ansiosamente testimonio de una imagen de los moriscos distinta a la de los partidarios de la expulsión. Y los encontró en Cellorigo, Ignacio de las Casas, Pedro de Valencia y tantos otros.

En el ámbito musulmán también exploró las muestras de la voluntad integracionista y conciliadora desde el punto de vista religioso que según él estaba presente en su propia doctrina. Vincent cree ver en la idea de Márquez un evangelismo antiinquisitorial cargado de buenas intenciones utópicas, pero que tiene que ver poco con la realidad. Ciertamente, lo que, por mi parte, quiero subrayar es que creo que los dos historiadores de la polémica a la que nos referimos compartirían es que no hay dos polos en favor y en contra de la expulsión: el polo Ribera y polo Pedro de Valencia, la intolerancia y la tolerancia frente a frente, sino que fueron muchas las opciones que conjugaron tolerancia e intolerancia.

Respecto al concepto de tolerancia, ya he escrito en otro lugar que este término es polisémico con tres acepciones al menos. Una es la noción de indulgencia, que se entiende como comportamiento elusivo de un superior respecto al castigo merecido por un inferior para evitar males mayores a este. Se fundamenta en la economía del poder, en el arte de gobernar desde el principio de la benevolencia. No es un derecho para quien se beneficia de ella, sino una gracia. Otra acepción es la que presupone, dentro de una pluralidad de opciones, el mal menor. No se ejerce esa presunta tolerancia desde el principio de la generosidad, sino desde el pragmatismo y la hipocresía. Se es tolerante en tanto que se carece de fuerza para ser intolerante. La tercera forma de tolerancia es la libertad del ejercicio del pensamiento libre, el respeto recíproco entre hombres iguales en derechos y libertades que implica el cuestionamiento del concepto de herejía, la legitimidad de la duda respecto a la verdad única, la trascendentalización de los valores de la ética sobre la política, la separación de lo privado –pecado– y lo público –delito–, la defensa del amor frente al temor…[9].

La expulsión de los moriscos ciertamente supuso la victoria de la intolerancia sobre la tolerancia. No faltan textos cristianos que atribuyen a los moriscos ese afán de libertad de conciencia. Fonseca, uno de los grandes apologistas de la expulsión, precisa que "deseaban y protestaban grandemente la libertad de conciencias y les dejaran vivir a su modo". Y esa libertad de conciencia era estigmatizada por el pensamiento oficial dominante a fines del siglo XVI con descalificaciones rotundas como la que hace Ribadeneyra: "la libertad de conciencia es la destrucción de toda religión y piedad y contraria a

9. Ricardo García Cárcel y Eliseo Serrano (coords.), *Historia de la tolerancia en España*, Madrid, Cátedra, 2021.

la naturaleza y a todas las leyes divinas y humanas y a la paz de la república y conservación de los Estados". Pero ¿puede enfrentarse la tolerancia musulmana con la intolerancia cristiana?

Ciertamente, hubo una tolerancia musulmana medieval que se reflejó en la actitud islámica respecto a la mozarabía. Pero me temo que se ha caído, con demasiada frecuencia, en la simplificación. La fascinación por lo islámico, como sinónimo de tolerancia y desarrollo cultural es un mito en buena parte fabricado en el siglo XIX por los viajeros románticos que sublimaron las huellas árabes en España y especialmente en Andalucía. Fueron los anglosajones los que, especialmente, se dejaron llevar por el "alhambradismo" granadino y su legado cultural y arqueológico, mientras que los franceses pusieron el acento en Sevilla y la herencia antropológica musulmana. Curiosamente, el nacionalismo andaluz recogiendo la semilla sembrada por Blas Infante ha reasumido el patrimonio histórico musulmán soñando con la identificación de Andalucía con el global al-Ándalus musulmán y dejándose llevar por la nostalgia de una presunta prosperidad andaluza cortada en seco por los Reyes Católicos y los "castellanos invasores". Es obvio que Andalucía no sería igual sin los árabes, pero es absurdo pretender explicar Andalucía sólo en clave musulmana, igual que muchas de las cualidades que atribuyó Richard Ford a los españoles y que consideró derivadas de los musulmanes no tienen nada que ver con estos. Quizás en Márquez está muy presente una cierta memoria nostálgica de los moriscos. Vincent no comparte este sentimentalismo.

Signos de intolerancia ideológica en el escenario inquisitorial podríamos citar muchos. El discurso inquisitorial es el mejor testimonio aunque no fueron los inquisidores los principales propugnadores de la expulsión de los moriscos. De todos los grandes textos exaltadores de la expulsión de los moriscos sólo vemos el de un inquisidor, Aznar Cardona. El peso de los dominicos al respecto es evidente: Bleda, Fonseca y Verdú lo eran.

Pero la tolerancia es también muy visible en el ámbito cultural cristiano desde el siglo XV. Ahí están la alternativa talaveriana que invoca la corrección fraterna –razones y halagos como estrategia de persuasión frente al fuego, evocación de la clemencia–; la reivindicación de lo que Talavera llamaba "católicas y teológicas razones", el escotismo frente al tomismo…

En el siglo XVI seguirán emanando propuestas distintas al discurso oficial de la intolerancia, desde las emitidas por el sector de cortesanos flamencos, con Le Sauvage y Adriano de Utrecht a la cabeza, a la conexión de conversos con alumbrados o con erasmistas de personajes como Gerónimo Madrid, Álvarez Gato, Mártir de Anglería, Cazalla, Valdés, Ávila, Valtanás y tantos otros que ha estudiado Pastore[10].

10. Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

En los últimos años se ha insistido mucho en la existencia de una España tolerante. Schwartz ha descrito una España moderna en la que un segmento significativo de la población creía en la libertad de conciencia y rechazaba las pretensiones de la Iglesia sobre su exclusiva legitimidad. Igual ha hecho Dadson en su retrato de la comunidad manchega subrayando los niveles de convivencia entre cristianos viejos y moriscos, incidiendo en el proceso de asimilación de estos (tanto por los que se quedaron en 1609 como por los que volvieron después de la expulsión)[11].

Al respecto, el propio Trevor Dadson focalizó la atención en la responsabilidad de la decisión de la expulsión en la pugna entre el sector eclesiástico-militar y el nobiliario, del duque del Infantado con los confesores reales en el marco del Consejo de Estado. Bernard Vincent ha discrepado de esta tesis porque ello implica que la decisión de la expulsión recae sobre unas determinadas élites, en lo que coincidirían Dadson y Márquez Villanueva. Tampoco Vincent comparte la visión, a su juicio demasiado idílica, de la comunidad morisca manchega que nos dio Trevor Dadson[12].

Ciertamente, hoy parece demasiado instalada una imagen excesivamente optimista de las relaciones religiosas dentro de España tanto en la época medieval como en la moderna. El mundo feliz de la convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos impregna de buenismo muchos análisis que parecen asumir los argumentos islamistas de que no había habido invasión musulmana en 711, sino sólo penetración cultural, y que la legitimidad histórica se halla en el al-Ándalus medieval, que tendría derecho a recuperar el territorio perdido a lo largo de la Reconquista. La mirada complacida y complaciente hacia la dominación musulmana en España lleva hasta extremos tan políticamente correctos como querer borrar todo signo de expresiones racistas y violentas antimusulmanas en España, expurgando incluso iconos representativos de aquella violencia como el de Santiago Matamoros y, desde luego, a exaltar el andalucismo como un puro reflejo del legado cultural musulmán. Las ironías de Fanjul al respecto han sido sangrantes. En el otro extremo ideológico, se exalta la *yihad* como eje permanente de la expansión musulmana, resumiendo las banderas de la Reconquista y de la Cruzada "contra el moro"[13].

El concepto de asimilación también está presente en el debate Márquez / Vincent sin consensuar lo que se entiende por asimilación. ¿A qué llamamos asimilación? ¿Lo contrario a extirpación? ¿O son términos complementarios? ¿No fueron los asimilacionistas los mismos que, conscientes de su fracaso, propugnaron la extirpación?

---

11. Stuart Schwartz, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal, 2010; Trevor Dadson, *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2017.
12. Trevor Dadson, «Los moriscos entre el islam y el cristianismo. Una identidad dividida», en Ricardo García Cárcel y Eliseo Serrano (coords.), *Historia de la tolerancia en España*, pp. 135-151.
13. Serafín Fanjul, *Al-Ándalus contra España. La forja de un mito*. Madrid, Siglo XXI, 2000; y *La quimera de Al-Ándalus*, Madrid, Siglo XXI, 2004.

Márquez Villanueva ha cargado el concepto de asimilación de connotaciones progresistas. Para él, la expulsión se fundamenta en el mito de la asimilación imposible, cuando a su juicio esa asimilación era viable y estaba en el buen camino. El fracaso de la asimilación sería fabricado por los propios defensores de la expulsión para justificarla. Los mitos de la presunta conspiración permanente o el de la unanimidad cristiana ante la expulsión, tan fustigados por Márquez Villanueva, serían feudatarios de un mismo principio: el de nada se pudo hacer con los moriscos sino echarles, el fatalismo inexorable de la expulsión, al que Márquez Villanueva contrapone el posibilismo voluntarista de una sociedad abierta más allá de las instancias oficiales, la hipótesis viable de una monarquía nacional pluricultural.

La mirada de Vincent sobre la asimilación parece, desde luego, menos optimista que la de Márquez y más cercana a los postulados que ha desarrollado José María Perceval en *Todos son uno*[14]. Para Perceval, los asimilacionistas buscan eliminar lo morisco; los extirpacionistas al morisco como persona. Los unos, al objeto cultural; los otros al físico. La asimilación, para Perceval (y en parte para Vincent) es absorción o aniquilación identitaria de la cultura musulmana; para Márquez es voluntad de integración que se romperá con la expulsión. ¿Voluntad de integración o simple y llana voluntad de disolución identitaria? El concepto de asimilación es complejo y ha sido utilizado con demasiada banalidad. Desde luego, conviene tener en cuenta que los que más se opusieron a la expulsión eran los nobles, señores de moriscos, que, en realidad, no fueron ni asimilacionistas ni extirpadores. Simplemente defensores del *statu quo*.

El balance final de esta polémica es que existe una coincidencia general de Márquez y Vincent en los grandes temas y que las discrepancias emergen al hilo de cuestiones muy concretas y puntuales con análisis que a veces parecen demasiado forzados. Al final, queda claro que, desde luego, la expulsión no fue inevitable, pero tampoco fue el producto de la decisión de unas determinadas élites cristianas al margen del sentimiento colectivo; que la existencia de opiniones distintas a la decisión de la expulsión no implica que hubiera un bloque orgánico promorisco; que la literatura y la historia nos pueden proporcionar lecturas diferentes que pueden ser complementarias para concienciarnos de una realidad ante todo compleja, no interpretable en términos binarios; que la realidad y el imaginario muchas veces se confunden; que no se puede leer a historiadores como Braudel desde prejuicios de largo alcance; que la historia de moriscos y cristianos no puede despacharse en un relato de buenos y malos; y que las etiquetas de tolerancia y asimilación no pueden asignarse en términos morales, desde la óptica actual, porque no se pueden aplicar a los siglos XVI y XVII categorías de nuestro presente. Hubo mucha ambigüedad identitaria, mucho mestizaje cultural y sincretismo en la relación entre cristianos y moriscos[15].

---

14. José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1996.

15. Mercedes García Arenal, «Moriscos y judeoconversos. La religión como identidad cultural», *Quaderns de la Mediterrània*, 10, 2008, pp. 380-385.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.04
Para citar este artículo:
Andújar Castillo, Francisco, «La historiografía de la guerra de los moriscos de Granada (1568-1571). Pasado, presente y futuro». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.04

LA HISTORIOGRAFÍA DE LA GUERRA DE LOS MORISCOS DE GRANADA (1568-1571). PASADO, PRESENTE Y FUTURO

*Francisco Andújar Castillo**

El pasado: de las crónicas mayores a los albores del siglo XXI

Pocas contiendas de las acaecidas a lo largo de los siglos modernos pueden contar con testimonios tan exhaustivos como los recogidos en las denominadas "tres crónicas mayores" de la guerra de las Alpujarras, es decir, las de Luis del Mármol Carvajal, Diego Hurtado de Mendoza y Ginés Pérez de Hita[1]. Todas ellas, que cuentan con publicaciones posteriores a su edición príncipe, e incluso con notables estudios introductorios, han sido valoradas como imprescindibles y fiables fuentes de información para el estudio de aquella contienda. De las tres, la historiografía del siglo XX ha sido unánime en considerar la de Mármol como la más completa, sin desmerecer desde luego a la que escribiera el diplomático granadino Diego Hurtado de Mendoza. Un estudio reciente ha venido a refrendar la enorme fiabilidad de esas crónicas. Víctor J. Jurado Riba, tomando como referencia la batalla de Frigiliana y la intervención en la misma de Luis de Requesens y otros líderes de las tropas cristianas, las ha cotejado con lo que la documentación de diversos archivos –pero con predominio de los fondos de Simancas– arroja sobre esa batalla[2]. El resultado no

* Universidad de Almería.

1. L. del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Málaga, 1600; D. Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada hecha por el Rei de España don Philippe II, nuestro señor, contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes. Historia escrita en cuatro libros*, Lisboa, 1627; G. Pérez de Hita, *Segunda parte de las guerras civiles de Granada, y de los crueles bandos, entre los convertidos Moros, y vezinos Christianos: con el levantamiento de todo el Reyno y ultima rebelión, sucedida en el año de 1568*, Cuenca y Barcelona, 1619.
2. V. J. Jurado Riba, «La importancia histórica de les cròniques de la guerra de las Alpujarras: estudi comparatiu de la batalla de Frigiliana», *Scripta. Revista internacional de literatura, cultura medieval i moderna*, 18, 2021, pp. 81-97.

puede ser más claro: el estudio comparativo de las narraciones de las crónicas con las relaciones que hicieron los protagonistas de la batalla en las cartas dirigidas a Felipe II le permite constatar el enorme grado de detalle de aquellas, en especial las de Mármol Carvajal y Hurtado de Mendoza, lo que viene a reforzar la tesis de la validez que tienen como fuentes históricas fiables[3]. Su trabajo sigue pues la estela trazada ya hace años por Bernard Vincent, quien comparando la correspondencia de los jesuitas durante la guerra con esos episodios pudo precisar que tan solo en leves matices se diferenciaba el contenido de las cartas con lo que escribieron Mármol Carvajal o Hurtado de Mendoza[4].

Sin embargo, cabría interrogarse si precisamente la minuciosidad de esos relatos no ha condicionado en exceso las lecturas posteriores de la guerra de los moriscos, al presentar exclusivamente narraciones de los movimientos de los ejércitos contendientes con descripción exhaustiva de los hechos de armas y de los acontecimientos. Probablemente de ahí se derive el hecho de que carezcamos hasta ahora de un más que necesario estudio interpretativo y analítico de la guerra que supere ese tradicional relato factual que de forma tan reiterada se viene constatando hasta en las publicaciones más recientes.

Aunque diversos historiadores, con más autoridad que nosotros, se han ocupado de realizar minuciosas revisiones de la historiografía sobre la guerra de los moriscos[5], conviene trazar, aún de forma somera y apresurada, algunas líneas relativas a los que podríamos denominar como modernos estudios de conjunto, y que encontraron su primer punto de referencia en la pionera obra que escribieron dos grandes maestros del modernismo, Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*[6]. En ella no solo trazaron a grandes rasgos los principales avatares de la guerra, sino que también perfilaron los factores desencadenantes de la rebelión morisca, al tiempo que abrieron toda una serie de interrogantes sobre la misma, buena parte de las cuales aún esperan respuesta por parte de la historiografía.

Durante la primera década del siglo XXI quien se erigió como principal historiador de la guerra de los moriscos fue Valeriano Sánchez Ramos. Autor de una síntesis general, incluida en la *Historia del Reino de Granada* que coordinaron Ma-

3. *Ibidem*, p. 97.

4. B. Vincent, «Les jesuites chroniqueurs. Recits de la guerre des Alpujarras», *Chronica Nova. Revista de historia moderna de la Universidad de Granada,* 22, 1995, pp. 429-466.

5. M. Barrios Aguilera, «Una aproximación bibliohistoriográfica a los moriscos granadinos», en M. Barrios Aguilera, *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, Diputación de Granada, 1993, pp. 23-41; J. Castillo Fernández, «La guerra de los moriscos granadinos en la historiografía de la época (1570- 1627)», en M. Barrios Aguilera y Á. Galán Sánchez (eds.), *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Málaga, 2004, pp. 677-703.

6. A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos, vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978, pp. 35-56.

nuel Barrios y Rafael Peinado[7], su producción es ingente, y notable, excepción hecha de su última contribución, sobre la cual volveremos más adelante. Autor de numerosos artículos y capítulos de libros[8], su principal aportación, con diferencia, se encuentra en la obra que dedicó a la intervención del II marqués de los Vélez en la guerra de las Alpujarras[9]. Con una clara pretensión de describir los acontecimientos bélicos en los que tuvo participación Luis Fajardo, el libro se distingue por su afán divulgador y por no ceñirse solo a lo que las crónicas aportaban, sino sobre todo a incorporar información procedente de fuentes documentales de primera mano de diversos archivos, lo cual otorga a su obra un gran valor añadido.

Sus estudios, tomando siempre como punto de partida las crónicas, dieron lugar a posteriores trabajos de síntesis por parte de otros historiadores, siguiendo en casi todos los casos el esquema narrativo cronológico y descriptivo de acontecimientos que marcaban las mencionadas crónicas. Entre esos estudios merece reseñarse el que hiciera Manuel Barrios en su obra de conjunto sobre la Granada morisca, no solo por la claridad y concisión en la exposición de las secuencias bélicas, sino porque, saliéndose del tradicional guion, añadió casos concretos explicativos de la enorme complejidad y diversidad de intereses y factores que condicionaron el desarrollo de la guerra[10].

En este apresurado recorrido por la historiografía de las primeras décadas de nuestro siglo no podemos dejar de citar la tesis doctoral de Antonio Jiménez Estrella sobre el papel de los Mendoza en el conflicto[11]. Su obra, aunque no versa de forma monográfica sobre la contienda, tiene el mérito de llevar el análisis de la guerra más allá de los acontecimientos bélicos, para plantear las relaciones entre lo que era el poder militar en el reino de Granada –la Capitanía General, patrimonializada por los Mendoza–, los generales, el presidente de la Chancillería de Granada –con amplias competencias gubernativas– y las directrices emanadas desde el poder central.

---

7. V. Sánchez Ramos, «La Guerra de las Alpujarras (1568-1570)», en M. Barrios Aguilera y R. G. Peinado Santaella (coords.), *Historia del reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, tomo II, pp. 507-542.
8. V. Sánchez Ramos, «Los Moriscos que ganaron la guerra», en *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, 1995, tomo II, pp. 613-627; «La II campaña del marqués de los Vélez contra los moriscos: las acciones en la Baja Alpujarra (Finales de abril al 28 de julio de 1569)», *Farua. Revista del Centro Virgitano de Estudios Históricos*, 6, 2003, pp. 35-60; «Los tercios de Italia y la guerra de los moriscos», en M. Barrios Aguilera y Á. Galán Sánchez (eds.), *op. cit.*, pp. 77-114; «La guerra morisca granadina en el contexto imperial del Mediterráneo occidental: los inicios del conflicto», en A. Jiménez Estrella y J. Castillo Fernández (eds.), *La rebelión de los moriscos del Reino de Granada y la guerra en época de los Austrias: Estudios para un debate abierto*, Granada, Universidad de Granada y Mando de Adiestramiento y Doctrina, 2020, pp. 95-113.
9. V. Sánchez Ramos, *El II Marqués de los Vélez y la guerra contra los moriscos, 1568-1571*, Vélez Rubio, Revista Velezana, 2002.
10. M. Barrios Aguilera, *La convivencia negada. Historia de los moriscos del Reino de Granada*, Granada, Comares, 2002, pp. 327-357.
11. A. Jiménez Estrella, *Poder, ejército y gobierno en el siglo XVI. La Capitanía General del Reino de Granada y sus agentes*, Granada, Universidad de Granada, 2004.

Con todo, una de las líneas de trabajo más novedosas desarrollada en torno a la guerra de los moriscos se halla en las acertadas reflexiones que han planteado Rafael Pérez García y Manuel Fernández Chaves[12] en torno a la consideración de aquella contienda como guerra civil, y que han tenido su continuidad en un estudio posterior de Jiménez Estrella[13]. El fundamento de los primeros para interpretar la guerra como un conflicto civil estriba en varias consideraciones, pero fundamentalmente lo centran en la pérdida del monopolio de la violencia por parte de las autoridades políticas y militares castellanas, que se vieron desbordadas por el alcance de la rebelión de los moriscos y por su propia incapacidad para mantener disciplinado y controlado al ejército, que cometió numerosos actos de pillaje, robos, asesinatos, secuestros, violaciones, vejaciones y torturas, esto es, con idénticas características a los actos cometidos por los moriscos durante los primeros tiempos de la rebelión. Para estos autores "los soldados extendieron no sólo la guerra y sus secuelas de caos y muerte por todo el Reino, sino que contribuyeron a convertirla en una auténtica guerra civil"[14]. No en vano, así lo reflejaron los cronistas de la guerra, al considerar que la acción descontrolada, de rapiña y pillaje sistemático, fue la que azuzó el fuego de la guerra y la hizo más duradera.

Y dejamos para el final de este brevísimo comentario sobre la historiografía de la guerra la que, a mi juicio, es la más importante obra de cuantas se han publicado hasta la fecha. Nos referimos a la tesis doctoral de Javier Castillo Fernández sobre la figura de Luis del Mármol Carvajal y la edición crítica de su excepcional crónica. Defendida en la Universidad de Granada en el año 2014 bajo la dirección de Manuel Barrios Aguilera, el lector la puede localizar tanto en formato digital[15] como en los dos volúmenes en que se fragmentó su publicación, uno dedicado a la biografía de Mármol y al contexto de la historiografía del siglo XVI[16], y otro correspondiente a la introducción y edición anotada de dicha crónica[17]. Fruto de largos años de investigación, Javier Castillo regala al lector

12. R. M. Pérez García y M. Fernández Chaves, «La guerra de Granada entre guerra civil y guerra justa», en M. L. López-Guadalupe y J. J. Iglesias Rodríguez (coords.), *Realidades conflictivas. Andalucía y América en la España del Barroco*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, pp. 229-247.

13. A. Jiménez Estrella, «La révolte des morisques du Royaume de Grenade (1568-1571): caractéristiques d'une guerre civile au sein de la monarchie catholique», en O. Carpi (dir.), *Guerres et paix civiles de l'Antiquité à nos jours. Les sociétés face à elles-mêmes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2018, pp. 89-101.

14. R. M. Pérez García y M. Fernández Chaves, *op. cit.*, p. 238.

15. J. Castillo Fernández, *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su historia del Rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada. Análisis histórico y estudio crítico*, Granada, Universidad de Granada, 2014. https://digibug.ugr.es/handle/10481/32666

16. J. Castillo Fernández, *Entre Granada y el Magreb. Vida y obra de Luis del Mármol Carvajal (1524-1600)*, Granada, Universidad de Granada y Almed, 2016.

17. L. del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, estudio, edición, notas e índices de Javier Castillo Fernández, Granada, Universidad de Granada, Tres Fronteras Ediciones y Diputación Provincial, 2015.

dos enjundiosos libros que, probablemente, sin pretenderlo, constituyen la versión más actualizada de la guerra, en especial por la edición anotada que hizo de la crónica de Mármol Carvajal y que ha sido calificada como "labor de anotación verdaderamente gigantesca"[18]. Basta con señalar que la edición de Castillo de la obra de Mármol contiene más de tres mil notas, y que se ha convertido en trabajo de obligada referencia de una crónica que tenía hasta ahora su principal edición en la que publicara la BAE en el año 1852 y que ha conocido múltiples reimpresiones, sin olvidar desde luego la edición que hiciera Ángel Galán Sánchez en el año 1991 en la editorial Arguval de Málaga.

El presente: entre la atonía y la instrumentalización de la historia de la guerra al calor de la conmemoración del 450 aniversario

Los estudios más recientes sobre la guerra de los moriscos han vuelto al escenario historiográfico en los años 2020 y 2021, alentados por la conmemoración del 450 aniversario del inicio de la guerra de las Alpujarras. En concreto, dos obras de diferente carácter, y por distintas razones, son reseñables.

La primera, que recoge las aportaciones realizadas al congreso celebrado en la Alpujarra del 21 al 24 de noviembre de 2018[19], trasluce la situación en la que se encuentra la investigación sobre la guerra de los moriscos en la actualidad, caracterizada por una cierta atonía, tanto en los métodos de investigación como en los objetivos, pues no da respuesta a las interrogantes pendientes aún de resolver sobre aquella contienda. Se trata de una obra desigual, con algunos estudios notables, que contrastan con otros que no van más allá de lo que ya conocíamos a través de la referidas "crónicas mayores". No obstante, lo que más llama la atención es la escasez de nuevos trabajos sobre la guerra propiamente dicha –tan solo cinco aportaciones de un total de 15 trabajos–, así como la contradicción entre el subtítulo y el contenido, porque enunciado como "estudios para un debate abierto" no se encuentra luego en la obra referencia alguna a ese debate ni estudio específico en el que se planteen las líneas por las que discurre o debería discurrir en el futuro, a pesar de ser absolutamente necesario, sobre todo para perfilar líneas de investigación futuras.

Ante la imposibilidad de comentar, en los límites de esta aportación, todos y cada uno de los trabajos insertos en el libro, anotamos dos de ellos por el esfuerzo de síntesis que suponen y porque uno compendia el contenido del

18. M. Barrios Aguilera, «Pensar la guerra», en A. Jiménez Estrella y J. Castillo Fernández (eds.), *op. cit.*, p. 36.

19. A. Jiménez Estrella y J. Castillo Fernández (eds.), «Introducción. *La rebelión de los moriscos del Reino de Granada y la guerra en época de los Austrias: Estudios para un debate abierto*», en A. Jiménez Estrella y J. Castillo Fernández (eds.), *op. cit*., pp. 9-21.

libro y, además, nos ofrece una brevísima, pero acertada, síntesis de los avatares de la guerra. Este último nace de la pluma de los editores del libro, dos investigadores que se encuentran entre los más autorizados en la historia del siglo XVI granadino y en el estudio de la guerra, Antonio Jiménez Estrella y Javier Castillo Fernández. El otro trabajo a referenciar representa una de las últimas contribuciones de Manuel Barrios Aguilera a la historia del reino de Granada. Con el título de *Pensar la guerra*, acomete una revisión historiográfica de las tres grandes crónicas de la guerra, aborda el tema de los martirios de los cristianos viejos y, finalmente, hace una más que sugerente propuesta acerca de la necesidad de una historia total de la guerra de las Alpujarras desde una perspectiva divulgativa que supere los encorsetados márgenes en los que se mueve la investigación en el mundo académico.

El resto de las contribuciones se enmarcan en tres grandes bloques, dedicados a la guerra propiamente dicha –actores, recursos, campañas y escenarios–, a otras dimensiones del conflicto y a la problemática general de la guerra en la monarquía de los Habsburgo. De todos ellos destacamos el segundo, por cuanto plantea perspectivas que no siempre son transitadas en los estudios sobre la guerra de los moriscos y porque contiene dos trabajos que merecen significarse por lo novedoso de sus contenidos. Uno, firmado por Carlos Javier Garrido, lo consideramos modélico acerca de cómo deberían discurrir en los próximos años los estudios sobre la guerra para otras zonas del reino de Granada, pues no solo analiza los avatares de la contienda en Guadix y su tierra, sino que además plantea el impacto que la guerra tuvo sobre aquel territorio, la crisis económica que comportó y cómo el activo mercado de moriscos representó la salida de dicha crisis[20]. El otro, de la autoría de José María Perceval, reflexiona sobre la percepción del enemigo –en este caso los moriscos– en los relatos de la época para mostrar la visión que transmitían tanto de la propia guerra como de unos rebeldes que eran dibujados como seres monstruosos causantes de los martirios en las Alpujarras[21].

La segunda obra publicada en el mismo contexto de la mencionada conmemoración es la monografía de Valeriano Sánchez Ramos titulada *La guerra de los moriscos en la provincia de Almería*, aparecida en 2021, y que bien merece un extenso comentario[22]. De modo inexplicable en un historiador de una sólida, prolífica, intachable y acreditada trayectoria investigadora, su libro es uno de los mejores ejemplos de lo que es, a todas luces, la antítesis de la historia rigu-

20. C. J. Garrido García, «Guadix y su tierra durante la rebelión de los moriscos (1568-1571): coyuntura bélica y cambios socioeconómicos», en A. Jiménez Estrella y J. Castillo Fernández (eds.), *op. cit*., pp. 201-221.

21. J. M. Perceval, «Construir al enemigo en la guerra moderna: el paso del enemigo heroico al enemigo demonizado en la Guerra de las Alpujarras», en A. Jiménez Estrella y J. Castillo Fernández (eds.), *op. cit*., pp. 223-233.

22. V. Sánchez Ramos, *La guerra de los moriscos en la provincia de Almería*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2021.

rosa, científica y veraz. El libro, aunque el autor declara en la introducción que no pretende narrar una historia de buenos y malos, lo cierto es que, en la práctica, tal es la secuencia que el lector puede encontrar. Los buenos eran los cristianos viejos que habían sido atacados, asesinados, degollados y martirizados de mil formas por los moriscos que se habían rebelado contra su rey Felipe II. Igualmente, los "buenos" eran las tropas de los cristianos viejos que en aquella cruenta guerra "no arrasaron poblaciones, no cometieron matanzas indiscriminadas de moriscos pacíficos, no esclavizaron a miles de personas, incluidos niños"[23]. Sobra pues significar quiénes fueron los malos de aquella contienda. Pura perplejidad produce semejante tesis en una obra impresa en siglo XXI, un libro que retrotrae a las cavernas de la investigación histórica.

Aunque la obra tiene como objetivo la narración de los acontecimientos bélicos que se sucedieron durante el periodo estrictamente bélico, el resultado final es una visión parcial –se podría afirmar incluso que tendenciosa– de aquella guerra. Cuatro consideraciones nos llevan a semejante afirmación: la carencia en el libro de una necesaria contextualización de las causas de la guerra; el evidente desequilibrio en el estudio entre las incuestionables atrocidades cometidas por los moriscos que se rebelaron y las que se cometieron por parte del bando cristiano; tercero, el uso de una bibliografía selectiva, despreciando aquella que o bien no sirve a los intereses de su discurso o bien lo contradice, aunque ese discurso haya sido escrito por él mismo; y, por último, no considerar como parte de esa guerra la salida final, la deportación de 80.000 moriscos del reino de Granada[24] y, por tanto, de la actual provincia de Almería, un exilio masivo, realizado en condiciones inhumanas "hasta el punto de sobrecoger el ánimo de quien tenía la responsabilidad de la ejecución"[25]. No obstante, esta última apreciación es plenamente excusable, por cuanto el objetivo de la obra parece ser que ha sido la narración estricta de los acontecimientos bélicos.

Vayamos por partes para documentar nuestras afirmaciones. La primera, la inaudita e incomprensible ausencia en la obra de Sánchez Ramos de una mínima explicación, a pesar de disponer de una extensa bibliografía, de las causas de la guerra, de la opresión –fiscal e ideológica– sufrida en los años precedentes por la población morisca, del constante proceso de aculturación, de la pragmática real de enero de 1567, y de un sinfín de causas que desde largo tiempo atrás han sido detalladas por la historiografía. Ni siquiera en pleno siglo XVI se pensó en una narración de la guerra como la que nos presenta Valeriano Sánchez Ramos. Mientras que el cronista Luis del Mármol, poco sospechoso de "maurofi-

23. Tanto la frase como el entrecomillado, que le otorga un sentido peyorativo, es nuestro.

24. B. Vincent, «La expulsión de los moriscos del Reino de Granada y su reparto en Castilla», en B. Vincent, *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, Diputación de Granada, 1985, pp. 215-286; R. Benítez Sánchez-Blanco, «El destino de los moriscos vencidos», en M. Barrios Aguilera y R. G. Peinado Santaella (eds.), *op. cit*., tomo II. pp. 583-607.

25. M. Barrios Aguilera, *La convivencia negada…*, p. 405.

lia", se preocupó en su crónica por detallar los antecedentes que movieron a los moriscos a rebelarse y emprender la conocida "Navidad de Sangre" del año de 1568, Sánchez Ramos por su parte no dedica ni una sola página a tratar de explicar los móviles de aquella rebelión. Los datos son contundentes. Según Javier Castillo, la crónica de Mármol es mucho más que una simple crónica bélica de un "suceso particular", pues nada menos que el 23 % del relato está dedicado a describir el contexto histórico previo a la rebelión "de acuerdo con los preceptos clásicos que aconsejaban explicar las causas remotas y últimas de los acontecimientos"[26]. Tales preceptos, clásicos en el siglo XVI, y mínimamente obligados en la historiografía actual, brillan por su ausencia en una obra publicada en 2021. Narrar una guerra –sea la que sea– sin explicar sus causas, es algo que no se encuentra ni en la más denostada o desfasada historiografía –militar o no– que pueda reposar en los anaqueles de cualquier biblioteca.

La segunda consideración que sustenta nuestros argumentos se refiere al evidente desequilibrio que se observa en la obra en cuanto al relato de la violencia y "excesos" cometidos por los bandos contendientes. Una vez más, los datos cuantitativos son más elocuentes que cualquier reflexión cualitativa. Dedicar 80 páginas, que suponen el 22 % del total del libro –descontados los documentos que reproduce–, a las crueldades cometidas por los moriscos en los inicios de la rebelión, contrasta sobremanera con el incomprensible pasar de puntillas o silenciar hechos en que las tropas cristianas actuaron con la misma violencia que los moriscos. Así, por ejemplo, frente a la prolija descripción de los asesinatos y martirios cometidos por los moriscos en los primeros días de la rebelión, la cabalgada de Ínox, que acometieron las tropas cristianas y que supuso, según sus propios datos, la esclavización de 2.500 moriscos "especialmente mujeres y niños", le merece una atención de dos renglones[27], a pesar de conocer el documentado estudio que Nicolás Cabrillana dedicó hace años a este asunto[28] y el artículo monográfico de Manuel Barrios sobre "el botín de Ínox"[29]. Más elocuente aún resulta el caso de lo acaecido en la población de Huécija, en donde con todo lujo de detalles y nombres a lo largo de tres páginas relata los sucesos de los últimos días de diciembre de 1568, cuando en el convento agustino y en el pueblo se desató "un verdadero espectáculo de histeria, ya que los alzados se dedicaron a saquear las casas de Huécija, profanar su iglesia e incendiar el convento"[30]. Sin embargo, ni una sola referencia se encuentra en el libro a lo acaecido unos meses después,

26. J. Castillo Fernández, *La historiografía española del siglo XVI…*, p. 320.

27. V. Sánchez Ramos, *La guerra de los moriscos…*, p. 86.

28. N. Cabrillana, *Almería morisca*, Granada, Universidad de Granada, 1989, pp. 241-247.

29. M. Barrios Aguilera, «El morisco como botín. Noticia sobre la presa de Ínox en la guerra de Granada (1569)», en A. L. Cortés Peña, M. L. López-Guadalupe Muñoz y F. Sánchez-Montes González (eds.), *Estudios en Homenaje al profesor José Smolka Clares*, Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 201-209.

30. *Ibidem*, p. 58.

en julio de 1569, en la misma localidad de Huécija, cuando el gobernador de Almería, García de Villarroel, hizo una cabalgada en la que capturó "ciento treinta esclavas y muchos bagajes cargados de ropa"[31].

El archivero e historiador Nicolás Cabrillana, hombre apegado a la documentación, como no podía ser de otra forma, escribió que "el exterminio casi completo de la población morisca de Enix y Felix, llevado a cabo por las tropas del marqués de los Vélez el 19 de enero de 1569, es uno de los acontecimientos más crueles de toda nuestra historia bélica"[32]. Calificada la batalla de Felix por Valeriano Sánchez Ramos, junto con las de Huécija y Ohanes como "campañas exitosas y fulgurantes", el balance que anota, tomado de Mármol, es el de 50 cristianos viejos heridos y 700 moriscos muertos –cifras que otras fuentes, en concreto, la correspondencia de los jesuitas, evalúan por encima de los 2.000 el número de muertos–[33], "prácticamente las poblaciones de Felix, Enix y Vícar", lo cual significa que no debió haber esclavizaciones de los derrotados. Todo se despacha con una breve alusión a esa batalla de Felix, relativa al pillaje posterior, "pues las tropas desmandadas se afanaron en despojar a los muertos de sus bienes y saquear poco después las alquerías de la taha de Almexíxar"[34]. Sin embargo, el mismo Cabrillana dio cumplida cuenta, amén de esa matanza, del enorme botín de esclavos y esclavas obtenido en Felix[35] que, por supuesto, no se encuentran en la narración de Sánchez Ramos. Es más, el héroe de este último, el marqués de los Vélez, no debió salir bien parado de su actividad en aquella batalla de Felix, pues en un relato inédito de la guerra –o crónica secundaria– que fue sacado a la luz por Javier Castillo, titulado *Alzamiento y guerra de el reyno de Granada*, lo describe en los términos siguientes: "Quedaron muertos y cautivos entre hombres y mugeres, chicos y grandes, como 500 personas. Díjose que el marqués no quería que quedase simiente ni quien pelease, y que mató a los chicos porque se fuesen a la gloria y los grandes al infierno, pues ellos lo tenían escogido"[36]. Como es obvio, a pesar de que la obra de Javier Castillo se publicó en el 2015, lo mejor era ignorarla, máxime si en ella se podían encontrar pasajes que no encajaban con el relato que se quería mantener. Como se puede apreciar, la forma de hacer historia que sigue Sánchez Ramos es la del "método científico en estado puro": las conclusiones antes de comprobar las evidencias empíricas y, menos aún, sin contrastarlas. Al parecer es mucho más riguroso instrumentalizar, en aras a mantener un discurso parcial, que al fin y al cabo es lo que se persigue.

---

31. L. del Mármol Carvajal, *op. cit.*, p. 489.
32. N. Cabrillana, *op. cit.*, 1989, p. 240.
33. B. Vincent, «Les jesuites…», p. 456.
34. V. Sánchez Ramos, *La guerra de los moriscos…*, p. 119.
35. N. Cabrillana, *op. cit.*, p. 241.
36. J. Castillo Fernández, *La historiografía española…*, p. 781.

El tercer argumento que esgrimimos en nuestra crítica al libro en cuestión se refiere al asunto de los martirios, o lo que es lo mismo, la decidida exaltación martirial que está presente en la obra –en términos cuantitativos es incuestionable– y que contrasta con lo mantenido por el mismo autor en años precedentes. Sin la más mínima crítica a las fuentes documentales utilizadas y con la inusitada extensión referida más arriba, que contrasta con lo dedicado a las masacres y esclavizaciones de moriscos cometidas por las tropas cristianas, el historiador se convierte en un neoabanderado del apologismo martirial. Pero no seremos nosotros quien incidamos en esa consideración. Más elocuente resulta acudir al propio Sánchez Ramos cuando años atrás, junto con Barrios Aguilera, publicaba una monografía sobre los martirios sufridos por los cristianos en la guerra de las Alpujarras. En ella concluían que los martirios "si bien en su origen tienen un fundamento real, los apologistas lo desvirtuarán tendenciosamente, magnificando unos hechos (por ejemplo, el número), ocultando o minimizando otros (por ejemplo, las motivaciones, que reducirán al odio a la fe cristiana), etcétera"[37]. Para mayor abundamiento, se puede leer en dicha obra el siguiente pasaje: "Sabios apologistas, ni Escolano [arzobispo de Granada que encargó la confección de las conocidas Actas Martiriales de Ugíjar] ni sus antecesores señalaron ni de pasada los continuos abusos de que fueron objeto los moriscos en lo más íntimo de su civilización, en sus vidas, ni la más mínima alusión a motivaciones sociales o personales, tan meridianas en muchos testimonios, como, por ejemplo, en los del cronista Mármol Carvajal, nada sospechoso de tibieza"[38]. Semejante discurso no solo no se mantiene ahora en el libro sobre la guerra en la provincia de Almería, sino que se adopta justamente el contrario.

A pesar de los ríos de tinta que han corrido en los últimos años sobre los martirios de las Alpujarras, entre los que caben destacar los firmados conjuntamente por el propio Valeriano Sánchez Ramos y por Manuel Barrios Aguilera[39], el libro que venimos comentando transcribe literalmente y parafrasea, sin más reflexión ni comentario sobre la fuente que utiliza ni sobre la historiografía contemporánea, las informaciones del Memorial de Almenara, de principios del siglo XVII, insertas en las Informaciones hechas en las Alpujarras en 1668 por el arzobispo de Granada, Diego Escolano, en torno a los martirios sufridos por los cristianos viejos durante los primeros compases de la rebelión[40]. Evidentemente nada se dice sobre consideraciones tan fundamentadas –precisamente en los estudios conjuntos de ambos autores– como las que hizo Manuel Barrios en la obra de síntesis más difundida y mejor valorada en los últimos

37. M. Barrios Aguilera y V. Sánchez Ramos, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras (De la rebelión morisca a las Actas de Ugíjar)*, Granada, Universidad de Granada, 2001, p. 138.

38. *Ibidem*, p. 137.

39. M. Barrios Aguilera y V. Sánchez Ramos, «La herencia martirial. La formación de la sociedad repobladora en el Reino de Granada tras la guerra de las Alpujarras», *Hispania*, 198, 1998, pp. 129-156.

40. V. Sánchez Ramos, *La guerra de los moriscos…*, p. 15.

años sobre la historia del reino de Granada en época morisca: "No parece que se pueda negar la realidad de las muertes relatadas y las destrucciones y profanaciones de los lugares y objetos sagrados, pese a que las informaciones no siempre sean de la máxima fiabilidad, por estar magnificadas en función de los fines vindicativos perseguidos y por la interesada condición y ascendente de los declarantes. Sí cabe hacer unas consideraciones que trasciendan la letra de quienes las difundieron, entrando en el más problemático campo de la interpretación y valoración ideológica de unos hechos que aparecen sesgados desde el momento mismo de producirse"[41].

Por tanto, nada extraña que el que fuera su maestro, Manuel Barrios, escribiera –seguramente con harto pesar– en el último libro publicado unos meses antes de su muerte, a propósito de la edición por parte de Sánchez Ramos del volumen III de *Los mártires de las Alpujarras*[42], lo inexplicable que le resultaba el paso de Valeriano Sánchez Ramos de "Saulo, a Pablo, en una caída de caballo que más bien parece un atroz batacazo en esta reaparición editorial-martirial", pues años antes, en 2001, era partícipe de una "actitud fuertemente crítica del tinglado martirial"[43]. Tratando de hallar alguna explicación, Manuel Barrios da la clave del radical cambio de posicionamiento historiográfico del historiador virgitano, y tal vez la clave de esta sesgada historia de la guerra de los moriscos en la provincia de Almería que comentamos: "Sánchez Ramos es miembro, por la diócesis de Almería, de la Comisión histórica pro beatificación de los Mártires de las Alpujarras, que promueve y lidera con entusiasmo desbordado y (al parecer) contagioso monseñor Martínez Fernández"[44]. La historia pues, al servicio de una causa, no al servicio ni de la ciencia ni de la realidad de los hechos.

Esa explicación seguramente se halla detrás de lo que constituye nuestra cuarta consideración crítica sobre el libro en cuestión. Aludimos al uso selectivo de la bibliografía sobre la guerra que hace su autor, con "olvidos" de obras fundamentales, comenzando por una suya, la referida escrita junto a Manuel Barrios, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras*. Su eliminación de las referencias –el libro carece de bibliografía final– no tiene otro objetivo que mostrar su nuevo discurso sobre los martirios cometidos por los exaltados moriscos durante los inicios de la rebelión. Por otro lado, ya se ha hecho referencia a otro "olvido" incomprensible: la excepcional obra de Javier Castillo Fernández sobre la crónica de Mármol Carvajal, quien postula tesis muy distintas –por ejemplo, sobre el marqués de los Vélez– a las que sostiene Sánchez Ramos.

---

41. M. Barrios Aguilera, *La convivencia negada…*, p. 343.

42. *Los mártires de las Alpujarras. Volumen III. Informaciones del arzobispo don Diego de Escolano (1668-1669)*, edición, nota preliminar e índices a cargo de Valeriano Sánchez Ramos, Granada, Editorial Nuevo Inicio, 2018.

43. M. Barrios Aguilera. *El ciclo falsario de Granada. De los libros plúmbeos a los fraudes de la Alcazaba,* Granada, Comares, 2021, p. 364.

44. *Ibidem*, p. 365.

Del mismo modo, notables son las ausencias bibliográficas relativas a la esclavización de miles de moriscos y moriscas durante la guerra por parte de las tropas de Felipe II, lo que contrasta con la prolija descripción que hace de fuentes relativas a los martirios de "varios cientos de cristianos viejos", suma esta última que procede de sus propios datos[45]. Los estudios recientes de Manuel Fernández Chaves y Rafael Pérez García[46] sobre esclavitud morisca en las Alpujarras no se citan, a pesar de contener novedosos datos, tales como los 1.286 esclavos –fundamentalmente mujeres– que fueron registrados, esto es, los que pagaron el quinto real –no la totalidad de los esclavizados– tan solo durante el primer trimestre del año 1569[47]. Y lo mismo sucede con otras publicaciones sobre esta misma materia[48]. Se trata pues de ausencias justificadas que contrastan con el denuedo con que se aplica a narrar los martirios sufridos por los cristianos viejos, que es lo que, a la postre, le interesa resaltar.

El futuro: la historia por hacer

Ante este panorama de la historiografía más reciente sobre la guerra de los moriscos, como se ve nada esperanzador, y con el fin de que la estela de la investigación sobre la historia de la guerra de las Alpujarras no prosiga en la línea de rendimientos decrecientes en la que parece haber entrado en los últimos años, y en aras a una posible renovación, proponemos varias direcciones de trabajo para el futuro de una temática que tiene aún un considerable potencial de investigación. Aunque las enunciamos de modo segmentado, es obvio que han de ser consideradas de forma interrelacionada.

La principal pasa por acercarse a las fuentes documentales inéditas que no han sido exploradas en su totalidad hasta la fecha. Y, sin lugar a dudas, el mejor depósito se halla en el Archivo General de Simancas. En su sección de Cámara de Castilla cerca de setenta legajos llevan años esperando su estudio sistemático, pues hasta la fecha tan solo se conocen incursiones puntuales en

45. M. Barrios Aguilera y V. Sánchez Ramos, *Martirios y mentalidad martirial…*, p. 95.

46. M. Fernández Chaves, «En las postrimerías de la guerra de la Alpujarra: cabalgadas y esclavización de los moriscos en 1571. Formación de precios y mercados primarios», en M. Lobo de Araújo y A. Martín García (eds.), *Os marginais (séculos XVI-XIX)*, Vila Nova de Famalaçao, Ediçoes Humus, 2018, pp. 147-162; R. M. Pérez García, «La guerra y la esclavización de los moriscos de las Alpujarras (enero a abril de 1569: el reino de Granada como mercado coyuntural de esclavos», *Al-Qantara*, 41/1, 2020, pp. 183-218.

47. R.M. Pérez García, *op. cit.*, p. 196.

48. B. Vincent, «Les esclaves d'Almeria», en *Pouvoirs et société dans l'Espagne moderne. Hommage à Bartolomé Bennassar*, Toulouse, 1993, pp. 192-203; C. J. Garrido García, *La esclavitud en el reino de Granada en el último tercio del siglo XVI: el caso de Guadix y su tierra*, Granada, 2011. https://digibug.ugr.es/handle/10481/2460; «Las esclavas moriscas en el reino de Granada tras la rebelión de 1568-1571: cotización en el mercado y explotación laboral y sexual», *eHumanista/Conversos*, 6, 2018, pp. 325-345.

legajos sueltos[49]. Aspectos tan esenciales para el estudio de la guerra como fueron la financiación, la logística, el armamento o la recluta de hombres, entre otros temas, se encuentran en esa ingente masa documental. En esos mismos anaqueles simanquinos, en su sección de Contaduría Mayor de Cuentas (primera época), como su propio nombre indica, se pueden encontrar cuentas relativas a la guerra de 1568-1571, si bien el grueso de la documentación correspondiente al reino de Granada se refiere al dilatado proceso de confiscación de bienes de los moriscos expulsos tras las sucesivas deportaciones que siguieron al final de la guerra. Entre otros, puede servir de ejemplo el caso del legajo 1815, que contiene las cuentas de Juan de Tahuste, quien fuera tenedor de bastimentos en el campo de don Juan de Austria. La tarea no es fácil, pues la mayor parte de esa documentación corresponde a cuentas y farragosos datos que precisan no solo de largas horas de transcripción y estudio, sino que además requiere la aplicación de una metodología específica para su análisis e interpretación.

En la esfera privada, los archivos nobiliarios constituyen otro importante manantial de información. Sobradamente conocidos y explotados todos aquellos fondos de las casas nobiliarias que se incorporaron al Histórico de la Nobleza (Toledo), en el futuro, en su calidad de "archivo vivo" que sigue acogiendo la documentación de nuevas casas, es más que probable que depare nuevas informaciones sobre aquella contienda bélica[50]. No obstante, de momento, el principal depósito documental nobiliario por explorar para el estudio de la guerra de las Alpujarras se halla en el Archivo Ducal de Medina Sidonia, en Sanlúcar de Barrameda, pues, como guardián de los fondos de la casa de los marqueses de los Vélez, conserva documentos relativos a su segundo titular, Luis Fajardo Chacón, quien, como se ha referido, tuvo un protagonismo de primer orden en aquella guerra en su calidad de general de las tropas de Felipe II[51].

Otro fondo documental por explorar para acometer el estudio de la guerra de los moriscos se halla en los protocolos notariales. Revisados de forma puntual para algunos trabajos, sorprende que no haya tenido continuidad la modélica obra de Nicolás Cabrillana sobre la Almería morisca que incluía un notable capítulo sobre la guerra que se inició en 1568. Que sepamos, no se ha

49. Para las consecuencias de la guerra se cuenta también con la serie correspondiente a los Libros de Cédulas.

50. Un ejemplo reciente de esas posibilidades se encuentra en el trabajo, realizado a partir de los fondos de la casa de Luque, de J. García Benítez, «Camino de la deportación. Tras los últimos pasos de moriscos granadinos antes de su expulsión», en A. Jiménez Estrella y J. Castillo Fernández (eds.), *op. cit*., pp. 161-175.

51. Muestra de las posibilidades de estos fondos se puede encontrar en el proyecto de pequeñas monografías periódicas que Luisa Álvarez de Toledo, duquesa de Medina Sidonia, comenzó a publicar en el año 1995 bajo el título de *Voces de la Historia,* dos de cuyos números (1 y 7) se dedicaron de forma monográfica a «Los moriscos en la guerra de las Alpujarras». La transcripción literal de varios documentos relacionados con aquella contienda pone de relieve aristas de aquel conflicto imposibles de hallar en depósitos documentales de carácter público.

realizado aún ningún estudio similar para lugares claves del reino, caso de la propia capital granadina, que tan destacado papel jugó en la conformación de la revuelta morisca y durante sus primeros avatares. Utilizados fundamentalmente los protocolos notariales en numerosos trabajos para el estudio del intenso proceso de esclavización de hombres, mujeres y niños durante la guerra y en los años subsiguientes, pueden aportar informaciones relevantes, sobre todo para la comprensión de los años previos al inicio del conflicto.

Por lo que se refiere a la historiografía sobre las causas de la guerra, creemos que resta por avanzar en su investigación un amplio camino. Desde las referidas fuentes notariales, pasando por las inquisitoriales, hasta las eclesiásticas –si bien no en todas las diócesis ponen sus archivos a disposición del investigador–, el estudio en registros locales y comarcales puede aportar significativas novedades, sobre todo porque cambian el prisma de observación respecto a las "fuentes estatales" que son las que se han utilizado hasta ahora, junto con las tres "crónicas mayores", con más profusión en la historiografía. Sobre el particular, se pueden considerar como de referencia los trabajos sobre Guadix y su comarca de Carlos Javier Garrido, caracterizados precisamente por la combinación de algunas de esas fuentes citadas que versan fundamentalmente sobre los años previos a la guerra, pero que son esenciales para entenderla por cuanto abordan la problemática de los diferentes modos de aculturación que sufrieron los moriscos de la zona accitana y que, desde luego, no debieron diferir en exceso de los que acontecieron en otras zonas del reino de Granada[52].

Al margen de la problemática de las fuentes, el estudio de la guerra de las Alpujarras se enfrenta en el futuro a varios retos, que básicamente podemos sintetizar en dos: la renovación metodológica y la necesidad de disponer de una perspectiva global que incorpore no solo la propia contienda sino también sus causas y las consecuencias.

De una parte, se precisa superar la lectura descriptiva de batallas, sitios, emboscadas y movimientos de tropas, para pasar a una interpretación que otorgue un peso mayor a la historia social y económica, e incluso a la historia cultural de la guerra. Nuestra propuesta no tiene nada de novedosa, pues basta con asomarse a los planteamientos que desde hace ya muchos años se vienen haciendo tanto desde la "nueva historia militar" como desde la "nueva historia de las batallas". Diversos estudios vienen reivindicando esas formulaciones desde hace tiempo[53],

52. C. J., Garrido García, «Control, aculturación, segregación, resistencia: Los padrones de asistencia a misa de los moriscos en el reino de Granada», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Arabe-Islam*, 68, 2019, pp. 125-152; «La aculturación musical de los moriscos del reino de Granada a través del ejemplo de los de la diócesis de Guadix», *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez*, 29, 2016, pp. 109-124; «Los baños moriscos en el reino de Granada a través del ejemplo de los de la diócesis de Guadix: de la explotación-control a la prohibición», *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez*, 27, 2014, pp. 277-296.

53. Véase, entre numerosos estudios, los de C. Borreguero Beltrán, «La historia militar en el contexto de las nuevas corrientes historiográficas. Una aproximación», *Manuscrits*, 34, 2017, pp.

pero a la vista de los publicados en los últimos años sobre la guerra de los moriscos no parece que esas propuestas de renovación historiográfica hayan tenido el eco esperado, salvo algunas honrosas excepciones, como las de los estudios citados de Jiménez Estrella, Javier Castillo y Carlos Javier Garrido.

La superación de la historia descriptiva de la guerra de las Alpujarras puede lograrse si la investigación acomete nuevos enfoques metodológicos. Referentes no faltan, sobre todo a partir de los nuevos campos de investigación que se han abierto tras el final de los grandes paradigmas historiográficos que dominaron durante el siglo XX. Así, por ejemplo, cabe reseñar las posibilidades que abrió la microhistoria, entendiendo por tal los fundamentos que explicitaron sus primeros "padres", Carlo Ginzburg y Giovanni Levi, no los numerosos estudios de casos o trabajos de historia local que se presentan como sedicentes "investigaciones de microhistoria". Pero más relevante para los estudios sobre historia de la guerra nos parecen las nuevas propuestas que se están realizando desde la denominada "nueva historia del acontecimiento"[54]. Perseverar en la historia de ataques y contraataques, de números de muertos, de emboscadas, de batallas o de toma de posiciones de los bandos, entre otros muchos aspectos, no conduce más que a generar sucedáneos de las grandes crónicas de la época, adornadas ahora, eso sí, con citas archivísticas, o con notas a pie de página de algún que otro trabajo sobre aspectos puntuales de la guerra. Se puede progresar si las referidas fuentes documentales que restan por estudiar aún, convenientemente interrogadas, se insertan en una metodología de investigación que haya definido con claridad sus procedimientos, que se haya asentado sobre postulados científicos y, lo más importante, que ponga siempre en el primer plano el análisis del contexto en el que se desarrollan los acontecimientos, en este caso, el contexto de la guerra más allá de lo bélico. En suma, nuestra propuesta se orienta hacia una investigación de la guerra de los moriscos que trate de estudiar la contienda sobre las bases formuladas hace muchos años por Pierre Vilar en torno a la "historia total".

Pongamos un somero ejemplo. Tanto las tres grandes crónicas –algunas con más énfasis que otras– como la historiografía posterior, especialmente la que se ha dedicado a estudiar los vastos procesos de esclavización de los moriscos, han mostrado el afán de rapiña que presidió la acción de aventureros, hombres de fortuna y soldados de las tropas cristianas, todos ellos ávidos de la obtención del botín humano morisco y de sus enseres más valiosos, ganados, ropas y joyas. El estudio más reciente, obra de Carlos Javier Garrido, sobre Gua-

145-176; A. Jiménez Estrella, «La historiografía militar sobre la España moderna en los últimos años», en F. Labrador Arroyo (ed.), *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Líneas recientes de investigación en historia moderna*, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2015, pp. 13-48.

54. Véase, por ejemplo, M. Bertrand, «Penser l'événement en histoire: mise en perspective d'un retour en grâce», en *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 36-50.

dix y su comarca, lo ha mostrado de manera irrefutable[55]. Pues bien, desde nuestra perspectiva, para una mejor contextualización de esa actitud, generalizada entre las tropas cristianas, habría que conocer en profundidad la composición social de las unidades militares que intervinieron en las distintas fases de la guerra, porque tal vez podría ser explicativa del comportamiento de esas tropas. Recientemente, merced a un estudio de Víctor Jurado, se ha podido conocer con precisión cómo en Cataluña, y con destino a luchar en la guerra de las Alpujarras, se formó una compañía de bandoleros catalanes al mando de Antic Sarriera[56], algo que ya se había reflejado en la crónica de Hurtado de Mendoza, quien calculaba que eran en torno a 1.500 los bandoleros catalanes que se habían alistado en las tropas de Felipe II para obtener el perdón de sus delitos y que andaban cometiendo pillajes por las montañas del reino granadino[57]. Aunque restaría por conocer con exactitud el número total de bandoleros presentes en la guerra de las Alpujarras, así como la composición social de otras unidades que intervinieron en la misma, probablemente la codicia, el afán de botín y la esclavización masiva de moriscos y moriscas que practicaron las tropas cristianas durante la guerra podría tener su origen precisamente en los mecanismos de reclutamiento de tropas para la contienda y en su composición social. En ese mismo sentido abunda otro reciente estudio sobre la compañía –de algo más de 500 hombres– reclutada por Burgos para la guerra de las Alpujarras, cuya formación, a pesar de estar en juego la "defensa de la fe y de la religión católica", tuvo que hacerse ante la falta de voluntarios por un método coercitivo, el repartimiento, método que, como es bien sabido, solía generar unidades de "baja calidad social", siempre más ávidas de botín que de defender a su rey y a su religión[58]. Y en los aledaños del reino de Granada la situación parece que no difería de la descrita: en Jaén, en mayo de 1569, el Ayuntamiento pregonó públicamente en plazas y lugares públicos que todos los soldados que se hallaban condenados por sentencia de la justicia se alistasen en la compañía que había de marchar hacia el antiguo reino nazarí al mando del capitán Miguel Jerónimo de Mendoza[59].

Si la consideración precedente se enmarca en el necesario análisis social que ha de hacerse de aquella guerra de los moriscos, no cabe la menor duda de que una interpretación económica se precisaría, aunque, en razón a las fuen-

55. C. J. Garrido García, «Guadix y su tierra…».

56. V. J. Jurado García, «Bandolers catalans a la guerra de las Alpujarras: la companyia de don Antic Sarriera», *Mirabilia / Mediterranean and Transatlantic Approaches to the Culture of the Crown of Aragon*, 1, 2021, pp. 10-23.

57. D. Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, edición, introducción y notas de B. Blanco-González, Madrid, Castalia, 1981, p. 257.

58. Á. Pereda López, «La contribución de la ciudad de Burgos y su jurisdicción a la pacificación de las Alpujarras, 1569-1570», *Obradoiro de historia moderna*, 30, 2021, pp. 345-373.

59. E. López Ruiz, «La guerra contra los moriscos vista desde Jaén», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 60, 1969, pp. 29.

tes documentales disponibles, solo puede hacerse de los ejércitos cristianos, no así de las fuerzas de los moriscos rebelados. De modo paradójico, como señalamos más arriba, precisamente de la financiación de la guerra se conserva una enorme masa documental en el Archivo General de Simancas. Constituye, a fecha de hoy, amén del más certero campo de investigación, dado el volumen y calidad de la documentación conservada, el principal depósito para el estudio de la guerra de las Alpujarras, por cuanto esa documentación, en teoría de estricto carácter económico, ilustra acerca de numerosos pormenores de las múltiples dimensiones que adquirió aquella contienda.

Y en el mismo marco de la financiación de la guerra, aunque como siempre en lo relativo al bando cristiano, queda pendiente de abordar un panorama global sobre la contribución de municipios y particulares –los señores–, no solo de soldados, sino de suministros de armamento, víveres, dinero y bagajes para el sostenimiento de la guerra.

Por último, en el marco de la renovación metodológica que proponemos, la historia cultural de la guerra, con Franco Cardini a la cabeza, formuló ya hace años por dónde podría discurrir una nueva lectura de las contiendas bélicas. Aplicado al caso de la guerra que nos ocupa, la de las Alpujarras, de poco más de dos años de duración, se erige en un privilegiado laboratorio de estudio para analizar la aplicación práctica de las innovaciones militares contenidas en los numerosos tratados del "arte de la guerra" que habían proliferado en los años precedentes[60].

Si las sumarias propuestas metodológicas fructificaran, con toda probabilidad se podría caminar hacia una nueva historia de aquella guerra, fundamentalmente porque permitirían trazar una historia transversal y analítica en lugar de la descriptiva y factual que ha imperado hasta la actualidad. Una guerra compleja, con bandos enfrentados heterogéneos en cuanto a número de efectivos, armamento, composición, organización y estructuras militares –incluso a nivel interno en el seno de cada ejército contendiente–, con diferente conocimiento del terreno de combate, con métodos de aprovisionamiento radicalmente distintos y, por supuesto, con financiación desigual, requiere por sí misma otro enfoque de investigación. Precisa estudiar los cambios tácticos implementados a lo largo de la guerra, las estrategias seguidas, la formación de nuevas unidades, el papel de la intendencia y la logística, el dominio de la poliorcética por parte de las tropas de Felipe II, de la guerra de guerrillas por parte de los moriscos y, en suma, de todos los factores que condicionaron su desarrollo.

Y en el mismo marco de esa referida complejidad de la guerra merecería abordarse de manera interrelacionada –aunque precisaría de un estudio monográfico– lo que podríamos denominar la guerra de los combatientes "no profe-

60. Véase al respecto A. Espino López, *Guerra y cultura en la Época Moderna. La tratadística militar hispánica de los siglos XVI y XVII. Autores, libros y lectores,* Madrid, Ministerio de Defensa, 2001; «La edad de oro de la tratadística militar española», *Revista de historia militar*, Extra 1, 2007, pp. 101-128.

sionales", que tuvieron un papel mucho más trascendental del que a menudo se les ha otorgado en los estudios sobre la contienda, más centrados en ejércitos y generales. Nos referimos a la intervención en el lado veterocristiano de los cuadrilleros, aventureros y salteadores que llegaron desde todos los lugares hasta el reino de Granada en busca de botín, acometiendo las cabalgadas que iban a alimentar el enorme mercado de esclavos que se abrió desde los primeros compases de la guerra. Y en el lado morisco, los monfíes y sus acciones rápidas y violentas en las montañas requerirían de un estudio similar que los analizara desde una perspectiva cronológica amplia, esto es, las primeras acciones prebélicas, durante la guerra, y tras su final con el constante hostigamiento hacia los repobladores cristianoviejos que sustituyeron a partir de 1570 a los moriscos expulsos[61].

Finalmente, el segundo reto al que se enfrenta el estudio de la guerra de las Alpujarras ha sido señalado con gran acierto recientemente por Manuel Barrios Aguilera, al apuntar la necesidad de proceder a la redacción de una síntesis de lo que ha denominado como "El-libro-de-la-guerra", un libro para un público no académico, "bien escrito, *para ser leído*, sin estridencias eruditas ni pedantería mostrativa, justamente lo contrario de lo que adolece mucha de la investigación profesional. Un libro que condense y divulgue lo mejor de las investigaciones universitarias, que quintaesencie las virtudes de la transversalidad disciplinar que exige la materia"[62]. Por tanto, necesidad sí de esa obra de síntesis, divulgadora de conocimientos –lo que tanto preocupó a Manuel Barrios a la largo de su dilatada carrera investigadora–, pero también alumbradora de nuevos enfoques y, sobre todo, que ofrezca una visión integral de la guerra, desde sus orígenes o causas hasta la posguerra, pasando, como es obvio, por su desarrollo mismo. No hay que olvidar que la guerra de los moriscos comenzó mucho antes de la navidad de 1568, del mismo modo que tuvo continuidad más allá de la muerte del líder morisco Aben Abó en marzo de 1571. Otras formas de guerra perduraron, como la confiscación de bienes y deportación de miles de moriscos, registrándose la última de ellas en 1584[63], del mismo modo que, entre los vencidos, las bandas de monfíes siguieron enarbolando en las Alpujarras las últimas banderas de la resistencia durante los primeros años del proceso repoblador, poniendo en peligro el asentamiento de los nuevos pobladores.

En cualquier caso, deberíamos tener presente que esa historia de la guerra de los moriscos, como muchas otras, siempre será "parcial", en la medida

61. Afortunadamente ya disponemos de interesantes estudios sobre el mundo de los monfíes. Vid. R. Peinado Santaella, «¿Bandoleros o resistentes? La guerrilla morisca en el reino de Granada a comienzos del siglo XVI», *Vínculos de Historia*, 5, 2016, pp. 72-92; B. Vincent, «El bandolerismo morisco en Andalucía (siglo XVI)», *Awrâq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 4, 1981, pp. 167-178; «Retour sur les monfíes granadins», en *El bandolero y su imagen en el Siglo de Oro*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, pp. 31-37.

62. M. Barrios Aguilera, «Pensar la guerra...», p. 57.

63. F. Andújar Castillo, «La segunda expulsión de los moriscos del reino de Granada: enero de 1584» (en prensa).

en que conservamos tan solo fuentes documentales del lado vencedor. Límite insuperable ese, el historiador que se aproxime a ella al menos debería tener presente tal circunstancia. Si las fuentes deben ser siempre sometidas a revisión crítica, en este caso su ausencia debería ser, como mínimo, considerada. Y si, por el contrario, las disponibles no las sometemos a la más mínima revisión crítica, flaco favor hacemos al conocimiento del pasado.

Resumen

En este artículo se traza un recorrido por la historiografía de las dos últimas décadas sobre la conocida como guerra de las Alpujarras o guerra de los moriscos. Se analizan especialmente las obras publicadas con motivo de la conmemoración del 450 aniversario del inicio de la contienda. Al mismo tiempo se hacen propuestas acerca de los caminos que debería seguir la investigación histórica, a fin de que se supere la fase de rendimientos decrecientes en que parece haber entrado el estudio de esta guerra. Dichas propuestas se fundamentan en la necesaria renovación metodológica, en la diversificación de fuentes documentales y en la aplicación de los postulados que plantean tanto la nueva historia militar como otras tendencias historiográficas actuales.

Palabras clave: guerra de las Alpujarras, guerra de los moriscos, historiografía, siglo XVI.

Abstract

The historiography of the morisco war (1568-1571). Past, present and future.

This article traces a journey through the historiography of the last two decades on what is known as the War of the Alpujarras or War of the Moros. The works published on the commemoration of the 450th anniversary of the beginning of the war are especially analyzed. At the same time, proposals are made about the paths that historical research should follow, in order to overcome the phase of diminishing returns in which the study of this war seems to have entered. These proposals are based on the necessary methodological renewal, on the diversification of documentary sources and on the application of the postulates raised by both the new military history and other current historiography trends.

Keywords: War of the Alpujarras, War of the Moriscos, historiography, 16th century.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.05
Para citar este artículo:
Benítez Sánchez-Blanco, Rafael, «El cántaro y el pozo. La voz de dos esclavas alarbes en tierras de Cuenca (1520-1570)». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI:10.14198/ShANd.2019-2021.23.05

EL CÁNTARO Y EL POZO. LA VOZ DE DOS ESCLAVAS ALARBES EN TIERRAS DE CUENCA (1520-1570)

*Rafael Benítez Sánchez-Blanco**

> "[…] ce sont, inconnues de nous, les noires ombres des idées que cet être se fait, relativement aux gens et aux lieux qu'il connaît […], les ombres aussi de la maison où elle va rentrer, des projets qu'elle forme ou qu'on a formés pour elle ; et surtout que c'est elle, avec ses désirs, ses sympathies, ses répulsions, son obscure et incessante volonté".
>
> Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu. III. A l'ombre des jeunes filles en fleurs,* Paris, Gallimard, 1919, p. 539.

La voz de las esclavas

Bernard Vincent nos ha mostrado la importancia de dar la voz a las víctimas, a los que se sienten oprimidos, para conocer su versión y sus sentimientos[1]. Y también nos enseñó a no desechar ningún tipo de fuentes documentales, ni a reverenciarlas, porque, aunque contengan algún "veneno", usadas con prudencia son útiles para reconstruir ese mundo por descubrir, ese *undiscovered country* del que ningún viajero ha regresado, que es el pasado remoto.

Este trabajo quiere dar la voz a dos esclavas de origen alarbe, provenientes de la costa atlántica marroquí, de la "tierra de Azamor". Su voz nos la trasmiten los secretarios del secreto de la Inquisición de Cuenca, lo que nos fuerza a escucharla con atención e interpretar lo que dicen con prudencia, pero no a cerrar los oídos a lo que nos llega de ese pasado. Dos esclavas que son madre e hija, pero cuyos procesos son independientes y no forman parte de ninguna

* Universidad de Valencia. Esta investigación ha sido realizada en el marco del proyecto PGC2018-094150-B-C21: *Privilegio, trabajo y conflictividad. La sociedad moderna de los territorios hispánicos del Mediterráneo occidental entre el cambio y las resistencias.*

1. B. Vincent, «Algunas voces más: de Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal», en *El río morisco*, Valencia, Biblioteca de Estudios Moriscos, Universidad de Valencia, 2006, pp. 89-104.

complicidad[2]. Estamos, en definitiva, ante una doble experiencia de la esclavitud: la de una primera generación nacida en Marruecos, cautivada y bautizada ya mayor; la de la segunda, nacida ya en España, bautizada al nacer, pero también esclava por heredar el estatuto de la madre. Considero de interés la comparación de sus trayectorias, el aproximarnos a sus expectativas vitales, y, más especialmente, a las vivencias de la segunda generación. En el análisis de sus procesos quiero hacer hincapié en otros aspectos resaltados por Bernard Vincent, como son el de los malos tratos infligidos a los esclavos y el de las posibilidades de resistencia o de reacción de estos[3].

Vidas tangentes

A partir de los discursos de sus vidas expuestos ante el tribunal y de las informaciones transmitidas por diversos testigos, podemos reconstruir el esquema básico de la biografía de la madre y la hija, de Francisca y de Violante.

Francisca López declara ser alarbe, de la tierra de Azamor, es decir, de la costa atlántica marroquí que estaba bajo control portugués en el tránsito del siglo XV al XVI[4]. Debió de nacer hacia 1490; recuerda el nombre de sus padres –Hamet y Herra–, dice haber estado casada dos veces en Marruecos antes de ser capturada "en una guerra" y traída a España, lo que debió de suceder hacia 1520. En efecto, es el momento en que el tráfico portugués de esclavos provenientes de ese ámbito es intenso. No conocemos cómo llegó a San Clemente, en La Mancha conquense, pero allí permanecerá el resto de su vida. Primero como esclava de Antonio de los Herreros y de su mujer Juana López de Monteagudo[5], cuyo apellido tomará. Después, como parte de la herencia, lo será de la hija, Ana de las Heras, casada con el Dr. Alonso de los Herreros. Esta le concederá la libertad en 1557, con más de 65 años y después de más de 35 de esclavitud[6]. Como liberta, se gana la vida hilando y peinando lana, aunque alguna de sus amigas y compañeras de esclavitud manifiesta que tiene dificultad para llevar las cuentas de su trabajo.

---

2. Archivo Diocesano de Cuenca (en adelante ADC), leg. 230, exp. 2896 y leg. 705, exp. 465 respectivamente.
3. B. Vincent, «Las resistencias serviles en el mundo mediterráneo occidental en los siglos XVI y XVII», en *Palacios, plazas, patíbulos. La sociedad española moderna entre el cambio y las resistencias*, J. S. Amelang y otros (eds.), Valencia, Tirant humanidades, 2018, pp. 55-66. Sobre el maltrato a los esclavos: F. Fajardo Spínola, «El maltrato de los esclavos en documentos de la Inquisición canaria», en *Homenaje a Antonio de Béthencourt Massieu*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1995, V. I, pp. 565-580. Y también: R. Periáñez Gómez, «Esclavos y libertos ante el tribunal de la Inquisición de Llerena en el siglo XVI», en *Actas de las V Jornadas de Historia en Llerena*, Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2004, pp. 185-200.
4. ADC, leg. 230, exp. 2896, ff. 31r.-v.
5. Había fallecido, según declara Francisca en 1562, hacía 25 o 26 años, es decir, en torno a 1536-1537. *Ibidem*, f. 32v.
6. *Ibidem*, f. 31.

Antonio de los Herreros la hizo bautizar nada más llegar a San Clemente, sin que 40 años más tarde, al comparecer ante la Inquisición, supiera prácticamente nada de las oraciones y rituales cristianos más básicos. En casa de su amo trabó relación con otro esclavo alarbe, al que ya había conocido, a él y a su familia, antes de ser capturados[7]. Se llamaba Juan Bravo, y había sido previamente esclavo de un Juan Bravo, herrero de San Clemente. Con él tuvo dos hijos: Violante, nacida hacia 1530, y Andrés, tres o cuatro años menor. El padre abandonó la casa de Antonio de los Herreros, no se dice cómo, y en 1562 está en Málaga. A la muerte de los primeros amos, la familia fue disgregada: Andrés correspondió a Isabel de los Herreros, casada con Diego Pacheco, y posteriormente pasó a Sancho López de los Herreros, para finalmente ser propiedad de Alonso Valenzuela, que le acabó dando la libertad y para el que, libre, sigue trabajando "a soldada"[8].

Violante le correspondió a Teresa López de los Herreros, casada con Antonio Ruiz de Villamediana; tenía entonces, según declara el Dr. Alonso de los Herreros[9], unos 6 o 7 años y permaneció en su casa 5 o 6 años. Debemos inclinarnos por las cifras mayores, ya que como ella contó al cura de La Parra[10] quedó embarazada y dio a luz a un niño cuando tenía 14 años; la criatura, que se llamó Antonio, falleció a los dos meses[11]. Fue vendida entonces a Diego Pacheco para criar al hijo de este, Alonso, al que dio el pecho durante dos años[12]. "Por mal servicio o disgustos" fue nuevamente vendida a un perulero, que, junto con otras dos jóvenes esclavas, la llevó a Sevilla. Era "el año de la langosta"[13], posiblemente 1547 o 1548; comenzaba así una vida de itinerancia y cambios de dueños. En Sevilla la compró Pedro de Guzmán, racionero de la catedral, a cuyo servicio estuvo un año. De este pasó a poder de Juan de Vargas, vecino de Gibraltar, donde vivió una docena de años, el periodo más largo con un mismo amo; época de la que no se nos dice nada. Este, a su vez, la vendió a un mercader "de esos que

7. Declaración de Francisca López en el proceso de Violante. San Clemente, 30 octubre de 1568 (ADC, leg. 705, exp. 465, f. 29r.).
8. Declaración de Francisca López. San Clemente, 30 octubre de 1568 (*Ibidem*, f. 28v.).
9. Se trata del marido de Ana de los Herreros, hija y heredera de los primeros amos de Francisca y Violante. Declaración en San Clemente el 13 de agosto de 1568 (*Ibidem*, ff. 22v.-24r.).
10. Declaración de Alonso Ortiz de Perseval, cura de La Parra, el 23 de junio de 1568 (*Ibidem*, ff. 6r.-v.).
11. "Siendo de edad de 14 o 15 años […] se había ido preñada y la criatura que había habido se le había muerto y que había habido un hijo de su amo o de otra persona en San Clemente y que por mal servicio o disgustos que hizo a su amo la había vendido en Sevilla…". *Ibidem.*
12. Según la declaración del bachiller Alonso Ruiz de Villamediana, su padre la vendió a Diego Pacheco hacia 1546 (cuando el declarante, que nació hacia 1531, tenía unos 15 años). Declaración en San Clemente, 14 de noviembre de 1568 (*Ibidem*, f. 25v.).
13. Declaración de Francisca López. San Clemente, 30 octubre de 1568 (*Ibidem*, f. 25r.). Agradezco a Rafael Gil Bautista las informaciones que me ha facilitado sobre las plagas de langosta en La Mancha en la década 1540-1550, y a Armando Alberola las referencias del dietarista Jeroni Soria sobre el azote de la langosta en Valencia en los años 1547 y 1548. Sin embargo, la responsabilidad de la asignación de 1547-1548 como "año de la langosta" es mía.

compran y venden esclavos", llamado Córdoba, que la llevó a Granada. Allí estaba, siguiendo pleitos ante la Chancillería, Florencia Mexía Torres de Guzmán, señora de La Parra y el Villarejo de Periesteban, mujer de Diego Fernández de Hinestrosa, señor de Olmeda, Villar de Saz y la Torre del Monje, pequeñas localidades situadas equidistantes de Cuenca, al norte, y de San Clemente, al sur[14]. En Granada la compró Dña. Florencia, allí estuvo seis meses y con ella regresaba Violante a su tierra natal, donde, hacia 1561, camino de La Parra, volvió a encontrarse con su madre dos decenios después[15].

No acaban aquí las desgracias de madre e hija, ya que 1561 la vida de San Clemente y la comarca se vio alterada por la visita que el inquisidor, licenciado Camino, realizó y que dio lugar al procesamiento de Francisca y otras varias esclavas y libertas. Años más tarde, otra visita inquisitorial a la zona de La Parra provocará el procesamiento, independiente de los anteriores, de Violante.

Francisca López y "el pozo dulce"

Francisca López, cuyo nombre árabe no se nos dice en ninguna ocasión, llega a San Clemente siendo ya mayor, con el trauma de haber sido capturada en una guerra y de dejar atrás a padres y marido. Llega, además, junto a un grupo numeroso de otras esclavas, que se reúnen en torno al "pozo dulce" en su tarea diaria de ir a por agua, lo que las mantiene cohesionadas[16]. Francisca se

14. Ambos cónyuges compraron "dos villas que son La Parra y el Villarejo de Pedro Esteban, con sus tercias y alcabalas, por precio de diez y ocho mil ducados poco más o menos". Diego Fernández de Hinestrosa declaró en el testamento que ambas villas pertenecían a Dña. Florencia porque las compró de sus bienes dotales y arras y hereditarios que tenía, y ella sola aparece en la escritura de venta otorgada por Felipe II (aunque se da como fecha de la muerte de Diego Fernández enero de 1577, debe tratarse de un error, y corresponder, posiblemente, a 1567, ya que en 1568 un testigo, la propia Francisca López, da como viuda a Dña. Florencia). No obstante, se siguió un pleito en la Chancillería de Granada que fue glosado por Antonio Ayerve de Ayora en su *Tractatus de Partitionibus bonorum communium inter maritum et uxorem et filios, ac haeredes eorum*, 1586, ff. 189-199, de donde están tomados estos datos (la primera edición es de 1586). No fue el único, ni mucho menos; Juan Bautista Valenzuela Velázquez, en su *Consilia sive Responsa iuris*, T. II, dedica el *Consilium* CXIX a otro pleito de Dña. Violante con su nieto Diego Hernández de Hinestrosa (pp. 89-101 de la edición de Lyon, 1671). Y Pedro Andrés Porras Arboledas, «Ejecutorias interesantes de la Real Chancillería de Granada (1532-1557)», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 25, 2018, pp. 319-375, da noticia de varias ejecutorias en pleitos en que estuvieron implicados Diego Fernández y Dña. Florencia con su hijo, y heredero del mayorazgo de su padre, Gómez Hernández de Guzmán, en 1556. Se entiende así la estancia de esta en Granada.

15. Declaración de Francisca López: "Habrá siete años que la dicha doña Florencia pasó por esta villa, que venía de Granada, y traía entonces consigo presa ya a la dicha Violante y la llevó al Olmeda y a la Parra donde ahora de presente está". San Clemente, 30 octubre de 1568 (ADC, leg. 705, exp. 465, f. 25r.).

16. Me he ocupado globalmente del grupo en: R. Benítez Sánchez-Blanco, «Se acordaban de su tierra. Esclavas alarbes marroquíes ante la Inquisición (Azamor 1521-Cuenca 1563)», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 65, 2018, pp. 29-66.

adapta mal: tropieza con la barrera de la lengua, le choca ver costumbres extrañas, padece malos tratos, añora su patria y sigue fiel a su fe islámica.

Y, para desgracia suya, es combativa, responde en bastantes ocasiones a insultos y provocaciones, o lo que ella considera que lo son, aunque para sus interlocutores serían afirmaciones piadosas, no se calla sus opiniones y esto hará que cuando la presión inquisitorial se haga manifiesta en San Clemente bastantes personas puedan testificar en su contra. Y llegado ese momento, ella misma confiesa enseguida ante el tribunal y, además, denuncia el comportamiento de muchas de sus compañeras.

Su experiencia no debió de ser muy distinta de las de otras esclavas, pero en su caso su locuacidad nos permite conocer esos "deseos, simpatías, rechazos" a que se refería, en un contexto muy diferente, el protagonista de la obra de Proust. Veamos algunos de estos momentos en que su voz nos ha llegado.

Francisca mantendrá una actitud polémica frente al cristianismo y se sentirá orgullosa de su tierra, ante lo que consideran ataques contra ella. En efecto, los cristianoviejos, en una actitud que se puede encontrar en otros casos, felicitaban a los "nuevos" porque, gracias a que estaban en tierra de cristianos y a que se habían bautizado, iban camino de la salvación, mientras que sus padres, "allende", se condenarían. Era esto lo que le dijo a Francisca el clérigo ciego Juan Ruiz, en una charla que tuvieron en su casa una noche, en fecha tan tardía como 1560. A lo que ella respondió: "¿Quién ha venido de allá que sepa eso, que los moros no ban al çielo?"[17]. Del problema de la salvación se pasaba fácilmente, en la conversación, a la defensa de la tierra natal, en una mezcolanza de preceptos religiosos con comportamientos éticos: a una vecina suya que le instaba a confesarse para ser buena cristiana y evitar el infierno, le respondió:

> "mejor servían a Dios y mejor christianos heran los de su tierra, diziéndolo por los aláraves –porque la dicha Francisca es alárave– y la dicha Francisca dezía que acá hurtaban y que avía putas acá y que allá que no hurtaban y daban [limosna] por amor de Dios y que qué cosa era confesar y qué hurtar, para comer, miel y tozino y palominos, y que quando parió que no quería que llegase ningún christiano a ella"[18].

Francisca, como muchos otros esclavos, siente las valoraciones piadosas sobre la suerte de ser cristiano como una ofensa hacia su "casta" y su tierra. Lo significativo es que, frente a la actitud prudente de otras mujeres, ella ha respon-

17. ADC, leg. 230, exp. 2896, f. 4r. Algo semejante había defendido unos años antes, hacia 1555, con ocasión del bautismo de un esclavo moro que un soldado había traído consigo, aunque el testigo no recuerda bien si sus palabras fueron que "los moros iban al paraíso o que se salvaban o que Dios sabía quáles se salvaban". *Ibidem*, f. 7v. En ambos casos la acusada responde que no recuerda haberlo dicho.

18. *Ibidem*, f. 23r. En la respuesta a la publicación de este testimonio, Francisca respondió lo siguiente: "No se acuerda aver dicho lo que dize este primero testigo, pero pues que se acuerda la persona, que mejor se acordará que no ella" (*Ibidem*, f. 46v.). Algo semejante dice en varios otros casos.

dido de forma polémica. También lo hará ante la violencia verbal. En efecto, como ya señaló Mercedes García-Arenal, un insulto clásico a los moriscos conquenses era el de "perro moro"[19]. Si en el caso que ella menciona, son dos moriscos bien vestidos los que defienden a una morisca pobre[20], Francisca deja en claro en las confesiones ante el tribunal su personal energía polémica, aunque ahora, prudentemente, deba manifestar arrepentimiento. Escuchemos, en esta ocasión "directamente", su voz:

> "En el tiempo que sirbía a sus amos, muchas vezes le daban y hazían malos tratamientos diziéndole «perra mora». Y esta confesante les dezía y respondía: «Perra, no, porque los perros guardan ganado. Mora, sí». Y que aquesto no dezía con intención de que estaba mora, sino que se le soltaban ansí estas palabras porque le hazían rabiar y que entonces, con el enojo y del mal tratamiento que le hazían, tubo en su coraçón de ser mora, y que lo era entonçes, y que agora le a pesado en el alma dello y pide a Dios perdón y a sus reverancias, penitencia con misericordia"[21].

Se manifiesta aquí un sentimiento que estará, como veremos, más presente en el caso de Violante: el del refugio en el islam ante el rechazo, la marginación y el maltrato recibido por parte de los cristianoviejos, sean sus amos o sus convecinos, no como una creencia firmemente asentada, con "intención" de salvarse en ella. En el de Francisca resulta más difícil de valorar la sinceridad de sus palabras ante el tribunal, ya que tenemos múltiples testimonios de su falta de aceptación del cristianismo y de su creencia islámica.

Así, en su primera audiencia, el 31 de agosto de 1562, Francisca confesó de inmediato:

> "Dixo que ella abía dicho más creer en Dios los moros y que quando benían o topaba algunos moros de su tierra hablaba con ellos y lloraba con ellos y cantaba con ellos cantares de moros y lloraba lloro de moros y avía plazeres de moros con ellos, y se dezían entre sí que avía más gente allá en su tierra que acá y que esta confesante les dezía, y ellos a ella, *que hera buena la ley de los moros* y que entre ellos tanbién se decía que se abían de salvar en ella. Y que todo esto lo hablaba como mala muger y que lo creía entonçes esta confesante y que agora ya no lo cre y que la avían de cortar la lengua"[22].

Y en la siguiente audiencia, dos días después, reconoció que el primer año que estuvo en San Clemente, recién bautizada, "ayunó el ayuno de los moros por crehencia suya". Siguió confesando que, "por no saber la çalá cómo se haze,

---

19. "Perro: Metaphóricamente se da este nombre por ignominia afrenta y desprecio, especialmente a Moros o Judíos". RAE, *Diccionario de Autoridades*, 1737, p. 232, 1.

20. M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1978, pp. 67-68.

21. Audiencia del 2 de septiembre de 1562 (ADC, leg. 230, exp. 2896, f. 33r.).

22. *Ibidem*, f. 32r. Para destacar la importancia de su declaración, se anota al margen: "Confisión", y se subraya lo que va en cursiva.

no lo a hecho nunca porque cre que si lo supiera lo hiziera, como las otras cosas". Entre estas otras cosas incluía, como el tribunal anota al margen, "oraciones de moros por guarda de la secta mahomética":

> "Dixo que ella a dicho muchas vezes, las que se le antojan, oraçiones de moros como las sabía en su tierra, diziéndolas conforme a la ley de los moros y en su lengua (las quales las refirió en arábigo), rogando Alá, que quiere dezir rogar a Dios, quando le hazían mal y se le antojaba. Y que dezía las dichas oraçiones por guardar la ley de los moros"[23].

Ante las preguntas de los inquisidores, que quieren saber cuánto tiempo permaneció en la fe musulmana, Francisca responde de forma ambigua; primero afirma que "podría estar en la dicha crehencia, a su paresçer, obra de veinte años", mientras vivió "su ama, la vieja", Juana López de Monteagudo, que falleció hacía 1537. Sin embargo, en esa misma audiencia acaba confesando que

> "desde el tiempo que la traxieron y se batizó asta el tiempo que la ahorraron, que puede haber siete años, sienpre como le daban enojos se tornaba mora y se estaba todos aquellos años hasta el dicho tiempo diziendo entre sí que, pues se avía tornado christiana y la maltrataban, que más quería ser mora, y que entonçes no tomaba bala [*sic*, por bula] porque también algunas veces se tornaba christiana y que después que está horra y está en su casa siempre a sido muy buena christiana"[24].

Se puede dudar de su sinceridad y de la veracidad de la última afirmación. Desde luego, quedó manifiesto que durante muchos años no se confesaba, alegando su problema con la lengua castellana, y que tampoco comulgaba. El comportamiento en este punto varió al pasar a poder de su segunda ama, Ana de los Herreros, pero su conocimiento de cristianismo seguía siendo nulo en el momento de su proceso: desconocía las oraciones más elementales. No pudo satisfacer la habitual demanda que se hacía a los reos de que se santigüen y reciten las oraciones, alegando su problema con el castellano.

> "No se supo signar ni santiguar ni decir ninguna oración de la Iglesia, porque dixo que no las sabía, y luego dixo que las sabe sino que no las puede esplicar por la lengua. Mandósele que las dixese como supiese y dixo que le dixiesen, que ella açertaría; no dixo nada. Así mesmo dixo que no sabe la dotrina christiana ni los mandamientos ni artículos [de la fe]"[25].

No parece que al alcanzar la libertad en 1557 su postura hacia las creencias y rituales cristianos cambiara mucho. Hemos visto cuál era, hacia 1560, la visión que tenía sobre la salvación, polemizando y afirmando que también los musulmanes iban al cielo. Y todavía por aquellas mismas fechas, en 1558 o 1559, rechazaba el culto a las imágenes:

---

23. *Ibidem*, f. 33v.
24. *Ibidem*.
25. *Ibidem*, f. 31v.

> "Dixo que se le ha acordado que podrá haber tres o quatro años que sacando a Nuestra Señora un Biernes Santo como es costumbre y las gentes lloraban y esta confesante dixo: «Nuestra Señora está en el cielo, ¿para qué ponen a un palo bistiduras y sayas y manto y para qué lloran?»"[26].

Eso no implica que, quitando en el primer momento en que guardó unos días el ayuno, practicara el islam, algo muy arriesgado y difícil en el medio cristiano en que vivía y dado también que afirmó no saber realizar la zalá, sino solo algunas oraciones. El ritual que más llamó la atención en San Clemente, sobre el que más denuncias se produjeron y por el que fueron acusadas numerosas esclavas y libertas alarbes, tuvo lugar junto al "pozo dulce".

Como la *Relación topográfica* expone, la "villa y su tierra es muy falta de fuentes ni ríos […] y que se sustenta del agua dulce de un solo pozo que abasta a sustentar la dicha villa lo que ha menester, y para los gastos y servicios de las casas hay abundancia de pozos en cada casa de aguas salobres"[27]. A ese pozo o fuente, que todavía puede observarse en una explanada en la calle de María Josefa Melgarejo, acudían las esclavas a coger agua para sus casas, que debía de ser una de sus ocupaciones laborales diarias.

> "Dixo que luego que vino y se bautizó, después de ser cristiana, se acordaba de su tierra y se arrascaba la cara y sacaba mucha sangre de arañarse y se daba en la frente y palmadas, y se juntaban con ella más de veinte moras de su tierra, que heran mujeres christianas, y hazían lo mesmo que ella, arañándose y dándose palmadas y dezían todas que hera mejor la ley de los moros que la de los christianos […]. Y que también dezían: «¿Qué santos son estos y qué cosas son estas de estos christianos que no balen nada?». Y que todo esto pasó al pozo dulce adonde sacan agua para beber, que está çerca de media legua de San Clemente, y junto al dicho pozo esta una iglesia de Ntra. Sra. del Remedio y como allá iba esta confesante por agua iban también las otras, cada una por su parte, y luego que se juntaban se acordaban de su tierra y como se acordaban unas cantaban y otras rascaban y arañaban y hazían y dezían todas las dichas cosas por la crehencia de Mahoma y acordándose de su ley. Y que pluguiera a Dios que mal fuego quemara a su tierra porque no se le acordara de ella y que mereçía le cortasen la lengua y que de todo lo que dicho tiene le ha pesado en el ánima y pide a Dios Nuestro Señor perdón y a sus Reverencias penitencia con misericordia"[28].

A pesar de la confesión de Francisca, no se trata de una ceremonia islámica, sino de un ritual muy antiguo y muy extendido por diversas culturas en el que se pueden distinguir tres elementos principales, presentes en el que se efectuaba en el pozo dulce: los gritos, en ocasiones de plañideras profesionales; el cántico o recitado de poemas; y la violencia contra uno mismo o contra objetos o animales.

---

26. *Ibidem*, f. 33r.
27. E. Zarco-Bacas y Cuevas, *Relaciones de pueblos del Obispado de Cuenca: las publica conforme a los originales de la Biblioteca de El Escorial*, Cuenca, Diputación Provincial de Cuenca, 1983, p. 474, cap. 23.
28. ADC, leg. 230, exp. 2896, f. 32.

Las relaciones de Pierre d'Avity[29] para el siglo XVII y de Antoine Banier y Jean-Baptiste Le Mascrier[30], para el XVIII, dan idea de su realización en el mundo musulmán de la época. Un ritual semejante era practicado en España durante la Edad Media, como refleja su prohibición en la Ley 100 del Título 4.º de la *Primera Partida*[31] y múltiples leyes, cánones y disposiciones sinodales anteriores y posteriores, que tropezaron con bastantes resistencias, como reflejan las prohibiciones y debates postridentinos[32]. Y, aunque, posiblemente, la violencia autoinfligida ya debía de haber desaparecido en la segunda mitad del siglo XVI, las constituciones sinodales del obispado de Cuenca en 1603 y 1626 prohibían "el llanto desordenado y clamoroso". No debería haber sido un rito excesivamente extraño para los habitantes de San Clemente si no fuera por sus protagonistas y la lengua en que se expresaban y cantaban; y porque se realizaba, como hemos dicho, fuera del contexto funerario.

El recurso a un ritual funerario fuera de este contexto plantea interrogantes a los que no resulta fácil dar repuesta. El sentido del ceremonial es marcar la separación entre el difunto, encomendado al reino de los muertos, y los familiares, que deben seguir con su vida. Pero, en este caso no hay difunto físico presente. Me inclino a pensar que quienes tomaran la iniciativa de efectuarlo, tal vez la propia Francisca, pensarían que con él apaciguarían el dolor de verse separadas de su tierra y de su familia; que completarían una ruptura que debería servir para integrase en una nueva tierra donde se veían obligadas a vivir. Al no haber un difunto que enterrar, el ritual podía reiterarse, como los testimonios señalan, pero esta misma repetición parece indicar que no resultaba efectivo para la finalidad de olvidar su pasado en Azamor y facilitar su integración en San Clemente, que no resultaba fácil. De cualquier forma, los testigos cristianos viejos sitúan la realización del planto en tiempos pasados. El dolor se manifestaba, después, de forma más contenida.

Al dolor por la pérdida de la patria y de la familia, se unía la dificultad por asimilar lo nuevo; una nueva lengua, una nueva religión, que se les impone

29. P. D'Avity, *Description générale de l'Afrique, seconde partie du monde : avec tous ses empires, royaumes, estats et republiques*, Paris, Claude Sonnius, 1637. Royaume de Marroc, p. 61. "Ils Font de grandes lamentations […]. Pour tesmoigner ce ressentiment & mener gros bruit ils loüent plusieurs femmes qui gainent leur vie à pleurer, à s'arrancher les cheveux & se dechirer le visage […] ne cessant d'exercer leur mains à faire couler du sang de leur teste & de pleurer & chanter ansemble & en mesme temps".

30. A. Banier y J.-B. Le Mascrier, *Histoire générale des cérémonies, moeurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Paris, 1741, p. 256.

31. "Los duelos que facen los homes en que se mesan los cabellos o se rompen las caras et las desafiguran, o se fieren de guisa que vengan a lisión o a muerte […], estos duelos son malos porque se facen con desesperamiento et con crueza" y se prohíben. Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas*, Tomo 1, Partida Primera, Madrid, Imprenta Real, 1807, p. 163.

32. J. Filgueira Valverde, «El "planto" en la Historia y en la Literatura gallega». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 4, (Vol. 1), 1945, pp. 511-606, en especial pp. 512-523. F. Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 398-402, apartado: «El duelo controlado».

de inmediato, sin instrucción ninguna; unas nuevas costumbres. Francisca lo expresa con contundencia: ante la acusación de que, al poco tiempo de llegar, no había rendido adoración al Santísimo en la calle y que había dicho que "para qué, que aquello no era nada, que Dios en el cielo está", respondió que lo diría "por ver cosas acá que nunca ella avía visto ni sabido qué heran"[33]. Una precisa manifestación del choque cultural y la dificultad de asimilarlo. El islam, que Francisca y sus compañeras se resisten a abandonar, además de una vía para la salvación es un refugio ante la adversidad, las dificultades y el maltrato.

Violante: los grilletes y el cántaro

El 11 junio de 1568, el inquisidor Dr. de Lamadriz estaba en la pequeña población de La Parrilla efectuando una visita al distrito[34]. Ante él comparecieron voluntariamente –"sin ser llamados"– al menos siete vecinos de la cercana población de La Parra, para denunciar el escándalo que había provocado Violante, esclava de Dña. Florencia, señora de su lugar. No es posible precisar la fecha, pero parece que había sucedido unos dos meses antes, en marzo o principios de abril de 1568, a fines de la cuaresma[35]. Sus testimonios, y los de otros cuatro que comparecieron en La Parra ante el comisario del Santo Oficio, el 3 de mayo del año siguiente, permiten reconstruir lo sucedido al atardecer de aquel día.

La esclava, por orden de Dña. Florencia que la acusaba de un hurto, iba conducida por el alguacil y el escribano a la herrería, donde le iban a poner un par de grilletes, y después a la cárcel. Camino de la fragua, se puso de rodillas en el suelo y con las manos en él profirió:

> "a grandes voces: «¡Diablos, venid y llevadme, que ya soy vuestra y esta noche me avéis de llevar!». E diciéndola este testigo, [el escribano Alonso de Bustamante], que se encomendase a Dios que, aunque le echasen prisiones se las quitarían, dixo la suso dicha Violante que mal oviese el cura e que Dios se lo demandase, que de mora la había hecho christiana e que más avía de siete o diez años que hera mora e que en aquella ley estaba"[36].

33. Declaración del 14 de noviembre de 1562. Lo denunciado había tenido lugar hacía muchos años (ADC, leg. 230, exp. 2896, f. 41r.).

34. Diego Gómez de Lamadrid, religioso trinitario, formado en la Universidad de Salamanca, canónigo doctoral de Sigüenza, fue nombrado inquisidor de Cuenca en noviembre de 1566, en sustitución del Dr. Ayora, y permaneció en el cargo 11 años. Había sido provisor y vicario general del Arzobispado de Granada en época de Pedro Guerrero. Con posterioridad a su tarea inquisitorial fue propuesto como arzobispo de Lima, cargo que no llegó a ocupar, y en su lugar lo fue de Badajoz entre 1578 y su muerte en 1601. Véase: Julio Fernández Nieva, «Don Diego Gómez de Lamadrid, Inquisidor apostólico en Cuenca (1566-1578) y Obispo de Badajoz (1578-1601)», *Revista de estudios extremeños*, 35, 1979, pp. 519-538. Utilizo el nombre de Lamadriz, con el que él firma.

35. El Domingo de Pascua tuvo lugar el 18 de abril.

36. ADC, leg. 705, exp. 465, f. 41r.

Sus gritos continuaron en la herrería, como declararon el herrero, Sebastián Martínez, y su mujer Isabel. Según esta, Violante dijo: "Vení diablos por mí. Ofrézcome a los diablos que agora están regocijados ellos porque estoy yo así, y malaya el cura, porque me dio el S.mo Sacramento que yo quatro años ha que hera mora y ahora hazerme christiana, malaya él porque me lo dio". Su marido precisa que había dicho: "[…] que quatro años a que no me confesé y hera mora", y también añade sobre la invocación a los diablos: "¿Diablos por qué no venís y me llebáis y esta noche me tengo de ahorcar?"[37]. No acabó allí el escándalo, ya que al anochecer, posiblemente de camino a la cárcel, "viniendo muy enojada que le avían echado unos grillos, que le parece [a María de Contreras] que dijo: «¡Malaya el cura!», e lo nombró, que de esto no se acuerda salvo lo que adelante dijo: «Que tiene noticia, donde me confesó y comulgó, que yo en mi seso me estaba de no confesar»". Como puede suponerse, y los testigos corroboran, había acudido mucha gente atraída por las voces: "En la calle avía muchos muchachos que se alborotavan como le querían echar prisiones", concluyó María de Contreras[38].

Sobre este suceso el inquisidor había recibido numerosas informaciones de los vecinos de La Parra. Referían como "Violante andaba maltratada e con hierros, porque decían que era ladrona y borracha" y estaba acusada de un hurto; no era la única que había sido detenida, también habían prendido a algunos vecinos por encubridores. Todavía el 23 de junio, Violante seguía con los grilletes en la cárcel[39].

Sus imprecaciones fueron calificadas por dos canónigos consultores del Santo Oficio como injuriosas –lo relativo al cura– y heréticas "en quanto dice que se está en la secta de mora"[40], lo que provocó que el proceso se pusiera en marcha. Pero su arranque fue relativamente lento; se trataba de una esclava conflictiva de la titular de un pequeño señorío, viuda de Diego Fernández de Hinestrosa, señor de otras localidades próximas (La Olmeda, Villar de Saz y Torre del Monje), que habían sido heredadas, no sin enfrentamientos jurídicos, por el primogénito Gómez Hernández de Guzmán[41]. Se observa una enorme prudencia en el trato con Florencia Torres de Guzmán, que, en una declaración sin fecha ni formalidades jurídicas informa, sin mucha precisión, del origen de Violante, indicando que su madre, de San Clemente, cuyo nombre desconoce, llevó sambenito. Dice también que compró a la esclava en Granada.

Con esta información, el inquisidor llamó a su presencia, a La Parrilla, al cura y al comisario del Santo Oficio de La Parra y les interrogó sobre Violante.

37. *Ibidem*, ff. 3v.-4v.

38. *Ibidem*, f. 17v.

39. *Ibidem*, f. 7r.

40. Cuenca, 19 de junio 1568 (*Ibidem*, f. 2r.).

41. Me baso en el testimonio de Francisca López, que en 1568 se refiere a Dña. Florencia como "mujer que fue de Diego Fernández" (*Ibidem*, f. 29r.), aunque Antonio Ayerve, como se ha indicado antes, da como fecha de su muerte enero de 1577, lo que podría deberse a una errata.

El bachiller Escudero, comisario inquisitorial, solo pudo añadir a lo que había dicho Dña. Florencia y lo que había oído sobre el escándalo que un criado de esta la tachaba de ladrona y borracha, lo que, por otra parte, era "cosa pública". Declara que no la ha visto en misa, aunque implícitamente la excusa porque "ha oído decir que doña Florencia la deja cerrada mientras misa, porque no hurte algo en su casa o fuera"[42].

Las declaraciones de Alonso Ortiz de Perseval, cura de La Parra, dan una imagen positiva de Violante, a la que considera buena cristiana. Ha hablado con ella y conoce de primera mano su vida, lo que nos ha servido para reconstruir su traumática experiencia del embarazo, la muerte del hijo y su venta en Sevilla. Justifica, además, sus imprecaciones durante el estallido de rabia, porque "cree que lo dixo como anda maltratada y con grillos días a, porque ella mesma a dicho a este testigo que el demonio la andaba tentando para que se ahorcase o hiziese un mal hecho de sí. E que […] la consoló e, a su interçesión, la señora de La Parra le quitó los grillos, e ahora se los a tornado a echar y está presa en la cárcel pública". Él no le ha oído que dijera nada en ofensa de Nuestro Señor ni la ha visto "desconçertada"[43].

De regreso a Cuenca, el inquisidor Lamadriz escribió el 5 de julio al comisario inquisitorial de San Clemente mandándole que se informase de todo lo concerniente a Violante y a su familia. Cuatro testigos de importancia comparecieron el 14 de agosto ante Juan Sánchez Merchante. Lo declarado por los familiares de sus primeros amos –el Dr. Alonso de Herreros y el bachiller Alonso Ruiz de Villamediana–, y por la madre, Francisca López, nos ha servido para reconstruir la biografía de ambas. Del testimonio del clérigo Pedro de Castañeda hay que destacar su papel de emisario entre la madre y la hija en sus viajes entre San Clemente y La Parra: "Yendo este testigo a La Parra, la dicha Francisca le embiaba encomiendas[44] a la dicha Violante con este testigo, llamándola su hija, y viniendo este testigo dende La Parra a esta dicha villa, la dicha Violante le embiaba encomiendas a la dicha Francisca, llamándola su madre"[45]. Bajo la recargada prosa burocrática se deja ver un afecto entre ellas que no se manifiesta en ningún otro pasaje de ambos procesos.

El traslado de Violante a la Inquisición de Cuenca se complicó bastante. El 19 de febrero de 1569 se votó su prisión; tres días más tarde se ordenó al alguacil del Santo Oficio que fuera a por ella a La Parra y, con la ropa que necesitase y cuatro ducados que debía dar su ama Dña. Florencia para sus alimentos y gastos, la trajese a la cárcel inquisitorial. El 26 de febrero estaba de regreso el alguacil con la noticia de que Dña. Florencia la había vendido al cura de Almoguera, y

42. ADC, leg. 705, exp. 465, f. 7r.

43. *Ibidem*, ff. 6r.-v.

44. 'Encomienda. Vale también memoria cortesana y recado que se envía al que está ausente'. RAE, *Diccionario de Autoridades*, 1732, p. 447, 2.

45. ADC, leg. 705, exp. 465, f. 22r.

este la había llevado a Buendía para servir a una hermana suya. La correspondencia del inquisidor con el cura de Buendía dio como resultado el envío desde esta localidad, situada en el noroeste de la actual provincia de Cuenca, a la cercana población de Almoguera, ya en la de Guadalajara, de dos familiares para que, "con el recato posible" y sin decir "que la trae presa, sino que por tener negocios acá se viene con ella", la trajera a Cuenca. El 13 de abril, su nuevo amo, Melchor Collancos Hordóñez, que además de cura era el comisario del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo –en cuyo territorio estaba Almoguera–, la entregó a los familiares. Dos días más tarde, "entre las tres y las cuatro horas de la tarde", entraba en la cárcel de Cuenca; traía "un real de plata y un cuarto".

Un año después del escándalo, la situación de Violante había cambiado radicalmente. Doña Florencia se había deshecho de la problemática esclava, que había continuado su trayectoria vital con un nuevo amo y en una nueva geografía, pero este itinerario se había visto interrumpido por la irrupción del tribunal del Santo Oficio de Cuenca. Seis años y siete meses después de que lo hiciera su madre, Violante entraba en la misma cárcel inquisitorial. Su proceso tuvo un desarrollo rapidísimo, ya que poco más de un mes después, el 22 de mayo, se le leía su sentencia en la catedral de Cuenca, y el 31 de mayo volvía a poder del cura de Almoguera. A partir de ahí perdemos su rastro.

Diálogo del inquisidor y la esclava

En este mes en que estuvo presa podemos oír de forma "directa" su voz. Frente a la seguridad con la que su madre se expresaba, incluso cuando renegaba de su pasado islámico, Violante transmite una angustiosa oscilación de sentimientos y vivencias. Impresión que no la provoca solo al lector de sus declaraciones, sino que es perceptible en el inquisidor que la juzga y que acaba dictaminando, resguardado con el formulismo jurídico, que "anda variando" en sus confesiones.

Dudas y errores que se manifiestan, incluso, al dar su genealogía y exponer el discurso de su vida. Conoce el nombre de su padre, del que le han dicho que "nació en esta tierra y hera de allende, no sabe si hera morisco o alarbe […]. E que el dicho su padre se fue e no supieron dél". Su madre "hera mora de nación e acá fue christiana, e que la dicha su madre vibía en San Clemente e le an dicho que hera ya libre, aunque quando parió a esta confesante eran todos captivos y esclavos del dicho Antonio de los Herreros e ya christianos". Si bien es creíble que tuviera tan pocas y confusas noticias sobre su padre, no lo es lo que dice sobre su madre, ya que habían estado en contacto a su regreso a tierras de Cuenca, como hemos visto. También es poco creíble que no supiera que su madre había sido condenada por la Inquisición, estando ya ella en La Parra, cuando era algo que se decía públicamente. De su hermano Andrés sabe que es horro "e que le an dicho que vive en casa de unos Rosillos de San Clemente". Contrasta esta impresión de desarraigo con el amplio conocimiento que Francisca manifestó de su familia. No

basta para justificarlo el que Violante se separara de su madre y su hermano con unos siete años, ya que siguió viviendo en San Clemente, donde ellos estaban, otros seis años, y ahora llevaba otros siete en tierras de Cuenca, no muy lejos de su lugar de origen. Da la impresión de sentirse sin familia, sin raíces.

Resulta también significativo que en el discurso de su vida salte y confunda lo que antecedió a su dependencia de Diego Pacheco, a cuya mujer, Dña. Isabel, dice erróneamente que le correspondió en herencia. Evita así la mención a sus dueños anteriores, la verdadera heredera, Teresa López de los Herreros, y su marido Antonio Ruiz de Villamediana, el probable padre del hijo que tuvo, y el que la vendió a Pacheco como ama de cría. Frente al total desconocimiento que su madre tenía del cristianismo, Violante pudo decir bien el padrenuestro y el avemaría, aunque se signó y se santiguó mal, erró en algunas palabras del credo y no supo nada de la salve. Conviene resaltar que dijo se había confesado anualmente desde que tuvo uso "de discreción", que recibió por primera vez la comunión en Sevilla, hace más de 15 años, y ha comulgado después siempre.

Como es bien sabido, el reo desconoce inicialmente de que se le va a acusar, y duda entre autoinculparse de algo o esperar a tener conocimiento de las acusaciones y denuncias; cualquier decisión tenía sus riesgos, ya que confesar podía abrir nuevos frentes contra él y callar conducía a un endurecimiento de las penas si, finalmente, los delitos resultaban probados. No sabemos si esta reflexión llegó a hacérsela la esclava o si espontáneamente confesó en su primera comparecencia "que no se acuerda de otra cosa" salvo que "quando le hechaban presiones e le hazía maltratamiento la dicha doña Florençia, su ama, en lugar de encomendarse a Dios se maldezía e se encomendaba al diablo"[46]. El tribunal le aclaró que no la habían traído por eso. En efecto, la imprecación diabólica no había sido objeto de calificación por los consultores.

En la segunda comparecencia, el 20 de abril, precisó y amplió su confesión:

> "Dixo que sí, que en yendo de aquí [de la sala de la audiencia] se a encomendado en Dios y se a acordado de decir verdad para que su merced la despachen, lo cual dixo con lágrimas, e dixo que, porque a ella le hechaba culpa su ama doña Florencia que avía tomado çiertas escrituras que después paresçieron, dixo esta confesante a vozes en la calle: «¡Plega a Dios que si los diablos tienen parte en mí, siquiera porque no pase tanto tormento sin culpa, que me lleben!»"[47].

Nos enteramos así, por su boca, del objeto del hurto y de la causa de la prisión y de su enojo[48]. Continuó confesando, y lo que dijo será el motivo principal de su procesamiento:

---

46. *Ibidem*, f. 34r.

47. *Ibidem*, ff. 34r.-v.

48. Dados los pleitos que Dña. Florencia tenía entablados, como se ha indicado antes, no es de extrañar su enojo por la desaparición de escrituras, pero la implicación de una esclava analfabeta en su robo no parece creíble.

> "«E que esto es lo que dixo e no otra cosa, e así mesmo dixo que si estubiera çerca de tierra de moros que zertamente se pasara allá por no pasar aquella vida que pasava, e que no se pasara aunque estubiera çerca, e que lo hablaba con enojo, e que no hubiera quien la pasara». E, preguntada, dixo que pudiera ser que no pasara e aunque se pasara pudiera ser que no se tornara mora"[49].

De inmediato el inquisidor quiere conocer la intención con que lo dijo, y si tenía voluntad de islamizar en caso de poder "pasarse a tierra de moros". Su contestación fue tan confusa como la anterior declaración: "Lo dixo, mas no con voluntad de hazello, que otra cosa le quedava e después le pesava de dezillo. E que pide a Dios perdón e a su merced penitencia con misericordia"[50]. Lo que parece deducirse de estas primeras confesiones es que considera "la tierra de moros", de la que sabe que su madre proviene, como una tierra de liberación material, "para no pasar aquella vida que pasaba".

La tercera monición y la acusación tuvieron lugar una semana después, el 28 de abril. Se entera entonces de que lo que está en juego son sus improperios contra el cura por haberla confesado, pero confunde la ocasión de la que se trataba. Oigamos su voz, llena de rabia:

> "Al primero capítulo de la dicha acusaçión dixo que es verdad que esta confesante dixo a gritos e a vozes en la villa de La Parra, en la plaçeta, viniendo con un cántaro de agua: «Malaya el cura porque me confiesa, que tres o quatro años a que mi señora no me envía a misa y pues que sienpre tengo nombre de mora, para ser mora no sé por qué él me confiesa, pues que no se me pone remedio en tratarla como la avían de tratar e andar como andan los christianos, que dezía que siendo christiana e siendo mora sienpre tenía nombre de mora e no oía otro nombre, para eso más valdría ser mora», e que no dixo más. E que dixo que mal obiese el cura porque la confesaba y daba el santísimo sacramento, que era cargo de conzencia no le poniendo remedio, pues siempre tenía nombre de mora. E que siempre ha sido christiana, e niega todo lo demás contenido en el dicho capítulo"[51].

Se trata de un episodio distinto del que conocemos, como queda de manifiesto por el detalle del cántaro de agua. La confusa declaración puesta en boca de la acusada por el secretario tiene todos los visos de ser auténtica; no parece viable que al funcionario inquisitorial se le ocurriera semejante galimatías. Sabemos, por lo que había declarado el comisario de La Parra, que era cierto que doña Florencia la dejaba encerrada en casa en lugar de llevarla a misa. Del resto de la declaración, lo que puede deducirse es que a ella, que se consideraba cristiana, le dolía especialmente que la llamaran mora y la trataran como tal. ¿Esperaba, tal vez, que el cura pudiera interceder, como una vez parece que había hecho con su ama para quitarle unos grilletes, y lograr que los vecinos dejaran de considerarla "mora"? La alternativa que ella consideraba, era serlo. De mo-

49. ADC, leg. 705, exp. 465, f. 34v.

50. *Ibidem.*

51. *Ibidem*, ff. 37r.-v.

mento, en las respuestas a los siguientes puntos de la acusación reitera su voluntad de ser cristiana y achaca haber proferido lo que dijo a voces y gritos, a que "se veía cargada de hierros e no sabía lo que se dezía con aquel enojo que tenía"[52].

Unas dos semanas más tarde, el 11 de mayo, tuvo lugar el siguiente paso procesal importante: la publicación de los testimonios que había en su contra. Le fueron leyendo –"callados los nombres e cognombres de los testigos e las demás circunstancias por donde se pueda venir en conocimiento de las personas de ellos"– diez declaraciones relativas a su escandaloso comportamiento en La Parra, cuando le pusieron los grilletes. Violante, en sus respuestas, acepta que dio los gritos porque la llevaban a poner los hierros, matiza lo relativo a los cuatro años que dijo que "estaba mora", aclarando que era porque llevaba ese tiempo sin ir a misa "porque como andaba tan cargada de hierros ofendía a Dios e se echaba maldiçiones e porque no la enviaban". En otra de sus respuestas, confusas y angustiadas, dijo: "Es verdad lo que el testigo dize, e que [ella] lo dezía porque le pusiesen remedio o la vendiese y estubiese como los christianos estaban para conosçer a Dios e ir a misa y star en servicio de Dios e sin presiones". Y concluye su respuesta diciendo: "Ella, aunque dezía lo que dizen los dichos testigos, no era mora ni sabe cosas de mora. Pluguiera a Dios que ella hubiera hecho algunas cosas de mora para dezillo por salvarse ya y acabar".

Es comprensible que a la mentalidad burocrática del inquisidor le costara comprender lo que, con sus contradicciones, Violante transmitía. Nosotros podemos interpretarlo como una llamada de auxilio, dirigida en especial al cura, pero de forma global a sus convecinos que la oían, para ser tratada como una cristiana más: que "le pusiesen remedio o la vendiese y estubiese como los christianos". Era una muestra de rebeldía frente a los malos tratos de su ama y al desprecio de los demás. Francisco Fajardo señaló que había esclavos canarios que recurrían a la blasfemia para ser llevados ante la Inquisición y salir del poder de sus amos. En el caso de Violante los gritos parecen espontáneos, exclamados en momentos de auténtica rabia, aunque uno de sus deseos, el de salir de manos de Dña. Florencia –que "la vendiese"–, se había visto satisfecho poco después. Pero ¿qué había detrás de sus manifestaciones de querer pasar a tierra de moros, de querer ser mora, pero no saber cómo? ¿Y por qué acusar al cura de haberle dado el sacramento?

El tribunal decidió buscar respuestas sometiéndola al tormento. No fue necesario llevarla a la sala de tortura. Violante y el Dr. Lamadriz mantuvieron una larga conversación en la sala de la audiencia, en presencia del representante del obispo de Cuenca y del secretario que la transcribía, los días 13 y 14 de mayo de 1569. Ella comenzó repitiendo que dijo lo que "dixo por los hierros que le hechaban"[53], y que si estuviera cerca de "tierra de moros" se hubiera pasado "allá

52. *Ibidem*.

53. *Ibidem*, f. 41v.

por no pasar la vida que pasava". Presionada por las preguntas directas –algo poco habitual y que rozaba los límites de lo que debía hacerse en una sesión de tormento– volvió a expresar sus dudas: "Dixo que pasada allá o avía de ser mora o christiana, que no save lo que se fuera, e que no save si se pasara a tornar mora o christiana e que entonçes tenía intención de irse a tornar mora de desesperada, e que ella lo dijo con intençión de irse a tornar mora a tierra de moros".

A la nueva pregunta de si en "tierra de moros" haría "lo que los moros hacen", respondió afirmativamente, y luego se explayó por extenso:

> "Si estuviera cerca de tierra de moros se pasara a ser mora e que aquello le traía el demonio e la hazía que mirase a las vigas para ver cuál estaba más çerca para colgarse e desesperarse e que la traía el demonio muy perdida para que se ahorcase e se ahogase, como andaba así tan aborrida, e que cuando lo dezía era con voluntad e intención de ir a ser mora. E que al cura dixo, cuando le dio el sacramento, que ella andaba de aquella manera e como mora y hera mora, e que dezir esto al cura no hera sino porque andaba maltratada e por tener intençión de ser mora e que hera mora en su voluntad e que le paresçía que era cargo de conçiençia rezibir el santísimo sacramento pues en su intención e coraçón hera mora e que deseaba pasarse allá, a tierra de moros, por ser mora e no pasar la vida que pasaba e porque allá ternía mejor vida, e que no ha deseado saber la ley de los moros ni lo que hacen, más de oír dezir que se laban los pies e manos e luego la cara e después van a comer e se lavan así mesmo las partes vergonçosas e que dizen que lo tienen ellos de costumbre e que hacen la çalá, e no sabe lo que se hazen e dizen que es çerimonia de su mesma ley e que para hacer la çalá se laban e que luego se tienden[54] los cabellos e que ella a visto a algunas moriscas en Sevilla mirando hazia el suelo e asirse de los cabellos e dezir *açalá, açalá* e que dicen que lo tienen ellas allá por çerimonia de moros e que esta cuaresma pasada hizo un año que estaba como mora e que hera mora e que le duró el ser mora un año hasta que salió de casa de la dicha doña Florençia"[55].

En este largo párrafo se expresan, entremezclados, vivencias, escrúpulos, deseos, conocimientos. El tribunal confirma algo que sospechaba y que Violante había negado en su primera audiencia, como era su contacto con moriscas en Sevilla, donde había podido observar la ceremonia de la zalá, y conocer el *guadoc*, lo que abría un nuevo frente al interrogatorio. Además, intentaba explicar sus gritos el día que le pusieron los grilletes y la llevaron a la cárcel. La invocación al demonio y su deseo de ahorcarse se debía a que "andaba tan aborrida", lo que debe entenderse con el significado que recoge el *Diccionario de Autoridades*, y no con el que domina actualmente; es decir, estaba "despechada y apesadumbrada"[56]. La alternativa que consideraba era ser mora, y pasar a "tie-

54. Posiblemente con la acepción de "soltarse" los cabellos para "asirse" de ellos, como explica a continuación.

55. ADC, leg. 705, exp. 465, ff. 42v.-43r.

56. RAE, *Diccionario de Autoridades*, 1726, p. 29, 2. La cita de *La pícara Justina* (1605), utilizada como referencia de autoridad, dice así: "Aburrida y despechada me salí al campo y, por no haver hallado un árbol en él, no me ahorqué". Consultado electrónicamente en RAE.NTLLE.

rra de moros […] porque allá ternía mejor vida", pero este deseo le provocaba escrúpulos: "Era cargo de conçiençia rezibir el santísimo sacramento pues en su intención e coraçón hera mora". Ese deseo, y su voluntad de serlo, había concluido cuando "salió de casa de la dicha doña Florençia", lo que muestra, una vez más, el impacto del maltrato de su ama.

El resto de sus amplias confesiones de esa mañana del 13 de mayo y del día siguiente por la tarde, cuando primero ratificó todo lo confesado durante el "tormento" el día anterior, y luego, en un nuevo viraje, lo matizó, giraron en torno a estos mismos temas, animada por las preguntas del inquisidor.

Queda claro que sus conocimientos del islam eran muy elementales: además de haber visto hacer la zalá a las moriscas de Sevilla, y haberla hecho imitándolas, diciendo "çalá, çalá, alzando e baxando la cabeza", había oído que "desde que se muere uno les ponen en la sepultura la comida e la bebida que dicen que después de muertos comen e beben e que esto lo oyó en Sevilla". También ha oído decir, a los cristianos, que los moros "dicen que Nuestra Señora no parió virgen", aunque ella sigue la creencia cristiana. A la pregunta insistente del inquisidor sobre la virginidad de María, respondió, tajante: "¡Que no creyó tal!, señor, no era yo tan mora que dexase de creer cosas de christianos e lo que dezían. E que ella nunca lo creyó". En definitiva, el islam que conoce lo aprendió de lo que comentaban los cristianos viejos y de lo que

> "vio hazer a las dichas moriscas de Sevilla, aquello de la çalá que tiene dicho, una vez y esta confesante lo hizo sola una vez y otras moçuelas y negras que allí estaban por arrendar[57] a las dichas moriscas e no lo hizo por çerimonia de moros, porque a ella no se le entendía entonces nada de aquello porque hera muchacha e avía poco que avía ido de acá, que no avía un año, y nunca procuró saver qué era ni para qué ni otra ninguna çeriemonia, ni save cómo se llama el lavatorio ni procuró saver para qué era, que si lo supiera todo lo dixera"[58].

En cuanto a su "intención", a su íntima asunción de la creencia, a su profunda confianza en salvarse en ella, algo que para el Santo Oficio era fundamental, sus confusas declaraciones pueden, no obstante, aclararse en función de una variable externa: la opresión de su ama.

> "Preguntada dixo que si a ella no la maltrataran como la maltrataban no fuera mora ni tubieran intençión de serlo e que así estubo con la dicha doña Florençia dos o tres años antes, e que entonçes que no la maltrataban hera buena christiana e iba a misa e nunca le tomó pensamiento de ser mora ni tuvo tal voluntad porque le hazía buen tratamiento su ama, e que después que aquellas escripturas faltaron la començó a maltratar, e por eso le daba aquella gana de tor-

57. 'Arrendar': remedar. S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, p. 182, 1. 'Remedar': imitar, *Diccionario de la Lengua Española*, 2021. Consultados electrónicamente: RAE.NTLLE y del.rae.es.

58. ADC, leg. 705, exp. 465, f. 46r.

narse mora e que no era ella tan mora sino que, quando la maltrataba, le tomaba aquella gana de ser mora porque no era ella tan de coraçón mora ni dexaba de encomendarse a Dios"[59].

Y así, durante

"el un año estuvo en la villa del Olmeda, que fue por el año de sesenta e siete, y el año de sesenta y ocho [que] estuvo en la Parra como medio año hasta que la dicha doña Florençia la vendió al cura de Almoguera, e que todo este tiempo del dicho año y medio fue mora en su intención e voluntad, e que aunque lo hera e se confesaba no confesaba la dicha intención a los confesores sino solamente les confesaba que estaba como mora e que, porque vía que no confesaba enteramente la verdad y era mora, dexava de rezibir el Santísimo Sacramento algunas veces e que no ha hecho ceremonias de moros por no las saber"[60].

En ese tiempo deseo saberlas, pasar a "tierra de moros" y creyó que si entonces hubiera fallecido se hubiera salvado en la fe islámica. Esto último motivó el escrúpulo de conciencia que le hizo maldecir al cura: "No le confesaba al confesor que era mora en la intención e que muchas veces no quería recibir el santísimo sacramento porque dejaba de decir algunas cosas en la confesión, especialmente que era mora y estaba como mora e lo tenía en la intención y voluntad", y a pesar de eso le había dado la confesión. En definitiva, también religiosamente no se sentía integrada en ninguna de las creencias.

Pero desde agosto de 1568 en que está en poder del cura de Almoguera "se ha apartado de la dicha ley de los moros e de aquella intención que tenía de ser mora e a vivido como christiana, e que esta cuaresma pasada, aunque estaba fuera de poder de la dicha su ama e vivía como christiana e tenía intençión e voluntad de ser christiana, no confesó que en el tiempo que dicho tiene fue mora"[61].

El 14 de mayo por la tarde, después de escuchar estas y otras manifestaciones que se han resumido, el inquisidor Lamadriz da la impresión de no saber a qué carta quedarse: si aceptar su confesión de que ha tenido intención clara de ser musulmana, si hubiera sabido cómo, o la de que, a pesar de ello, nunca había dejado de ser cristiana. La amonestó a "que diga la verdad e asiente en ella llanamente e descargue su conzencia". Violante pronunció, entonces, un largo parlamento que merece escucharse:

"Dixo que no estaba entonçes tan mora como los moros e que quando le daba aquel aborrezimiento de verse tan cargada de yerros e iba a lavar e por agua e como iba con grillos e con una cadena e no podía andar e se lastimaba, como se veía caída en el suelo se ofresçía a los demonios e le daba aquella gana de ser mora e dezía: «¡Quién se viera ahora en tierra de moros e se pasara a ella por no

59. *Ibidem*, ff. 44r.-v.

60. *Ibidem*.

61. *Ibidem*, f. 44v.

pasar esta vida!; ¡que sea christiana e me traten de esta manera!». E que no lo dezía por gana de ser mora, mas de por aquel aborrescimiento e que nunca tuvo gana de ser mora, e que quando la llamaban mora la pesaba e dezía: «¿Cómo christiana y mora?, ¡más vale ser mora!». E que si no la maltrataran nunca ella lo dixera ni se encomendara a los demonios, porque quando la hazían buen tratamiento no hazía nada de esto ni dezía cosa ninguna ni se encomendaba a los demonios, e que de esta manera entiende lo que dixo ayer en la confesión que hizo, porque aquel año y medio que confesó que había sido mora era el tiempo que duró el dicho maltratamiento, e que dezía lo que tiene dicho quando tenía aquellas fatigas e que le daba aquella gana de pasarse a tierra de moros y ser mora por el maltratamiento, mas no porque aquella tuviese gana de ser mora. E que esta es la verdad y en esto se afirma e asienta, e que lo dezía tanvién porque le paresçía que en tierra de moros ternía buena vida e no ternía la vida que pasaba acá e que no se acuerda si dixo ayer que era mejor la ley de los moros que la de los christianos ni si dijo que se pensaba salvar en la ley de los moros e que bien entiende ella que no se podrá salvar en la ley de los moros e que aunque estuviera en tierra de moros mora no se salvara e que tenía aquella gana de ser mora por aquellas fatigas que tenía e que aquella voluntad que le tomaba de pasarse a tierra de moros era por escusarse del maltratamiento que le hazía e no por ser mora e que esta es la verdad"[62].

Primera y segunda generación

El Santo Oficio había irrumpido en la vida de las dos esclavas, madre e hija, con siete años de diferencia y sin que sus delitos tuvieran relación directa. Francisca había confesado claramente su creencia islámica, más que una práctica casi imposible, y fue condenada a reconciliación en auto público de fe, confiscación de bienes[63] y cárcel y hábito por dos años. Los inquisidores, dado que era "muy vieja y si estuviese en esta ciudad [de Cuenca] moriría de hambre y que en San Clemente tiene quien le dé de comer", le asignaban como cárcel la villa de San Clemente[64]. Casi cumplido ese plazo, el 30 de abril de 1565, teniendo en cuenta "la edad, pobreza y enfermedad de Francisca, esclava, reconciliada…", el inquisidor daba orden de que le fuera quitado el hábito[65], que quedó colgado en la iglesia de la localidad, "encima de la puerta de Santiago, con los demás"[66]. Los informes que dan sobre su comportamiento, con ocasión del proceso de su hija, tanto el Dr. Alonso de los Herreros como el bachiller Antonio Ruiz de Vi-

62. *Ibidem*, ff. 47r.-v.

63. El tribunal intenta cobrar de Alonso Pacheco nueve ducados que le había prestado Francisca. Este, a quien Violante había amamantado, estaba ausente, y los administradores se niegan a pagar (ADC, leg. 230, exp. 2896, ff. 51-52).

64. Cuenca, 15 de octubre de 1563 (*Ibidem*, f. 57r.).

65. *Ibidem*, f. 59.

66. Declaración de Francisca, 30 octubre de 1568 (ADC, leg. 705, exp. 465, f. 24v.).

llamediana, son muy positivos[67]. La animosa alarbe, ya vieja, enferma y pobre, había sido finalmente sometida.

En el caso de Violante, la junta del inquisidor y los consultores votó en discordia. La brevedad del auto emitido deja, no obstante, vislumbrar la discusión. Lamadriz y una parte de los estos consideraron que de "lo que resulta del proceso e la calidad de la persona de la dicha Violante y el peligro que podría haber en repetírsele en tormento", lo más adecuado era no presionarla más y dictar sentencia. ¿Qué peligro había, debieron de pensar el resto de los consultores, si el tormento no se le había dado de forma efectiva? Y defendieron se la sometiese a una nueva sesión, ya que, además, había "andado variando en sus confesiones". El inquisidor debió de considerar estas "variaciones" no como una táctica voluntaria sino como una muestra de "desconcierto", que si antes del episodio de los grilletes el cura de La Parra, Alonso Ortiz de Perseval, no había detectado, ahora a él le parecería, junto con la tendencia de la acusada al suicidio, un peligro evidente. Triunfó lo defendido por el Dr. Lamadriz: fue condenada a abjuración *de levi* en la catedral, a ser llevada en un asno por las calles acostumbradas de Cuenca, desnuda de cintura para arriba, con una soga al cuello, mientras le daban 100 azotes, y a tres años de destierro del distrito inquisitorial. Lo primero se efectuó el domingo 22 de mayo de 1569; lo último se ejecutó devolviéndola a su amo, que como sabemos residía en el distrito del Santo Oficio de Toledo, del que era comisario. Podemos suponer que con él seguiría "apartada de la dicha ley de los moros e de aquella intención que tenía de ser mora"[68].

La experiencia de esta esclava de segunda generación no deja de ser un ejemplo individual. No son muchos más los que me he encontrado al seguir la pista a los esclavos moros en España a partir de fuentes inquisitoriales; entre ellos he tropezado con un caso en cierto modo semejante al de Violante. Juan Bautista, hijo de Isabel, esclava berberisca de Antonio Amador y de padre no conocido, posiblemente el propio amo, nació en Villacarrillo (Jaén) el 24 de junio de 1667, según consta en su partida de bautismo. En su "lazarillesca" trayectoria, pasando y huyendo de amo en amo para acabar vendido al rey para trabajar en la terrible mina de Almadén, se inventó una historia y unos progenitores que le debieron parecer más ilustres: dijo que no estaba bautizado, que se llamaba "Hazman, haber nazido en Fez en la Berbería y llamarse su padre Chicha y su madre Zahara y ser el dicho su padre de ofiçio harriero y su madre tratar en bender algunas cosas comestibles y que le criaron en la lei de Mahoma, que era la que profesaban"[69]. Esta vinculación inventada con Marruecos

67. *Ibidem*, ff. 23v.-r. y 26r.

68. *Ibidem*, f. 44v.

69. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 193, exp. 3. Declaración ante el comisario inquisitorial en Almadén, diciembre de 1697. R. Benítez Sánchez-Blanco, «Esclavo del rey en las minas de Almadén: el fatal destino de Juan Bautista, alias Hazman (1667-1711)», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 37, 2011, pp. 179-198.

le otorgaba unas raíces más sólidas al pobre y rebelde hijo de la esclava, para el que ese islam imaginado era, posiblemente, un consuelo, al igual que lo era, de diferente manera, para Violante.

Frente a este modelo de comportamiento, encontramos el de dos que rechazaron la posibilidad de pasar "allende". Francisco de Baeza era, al igual que Violante, hijo de una alarbe proveniente de la zona de Azamor, que vivía en Guadalajara. En 1540, con unos 22 o 23 años, su madre y su padrastro le llevaron consigo formando parte de una expedición camino de la costa valenciana, para embarcar en ella rumbo a Argel. "Cuando este declarante oyó lo susodicho [que irían allende a tornarse moros] lo fue a decir a los inquisidores de Murçia e prendieron a su madre […] e a su padrastro"[70]. Tampoco tenía intención de correr una aventura semejante Francisco de Tordesillas, esclavo del regidor de Madrid, Pedro de Ribera; un grupo de esclavos de la élite política preparaba, en julio de 1569 en los jardines del palacio, un plan para sumarse a la rebelión morisca granadina y aprovechar para embarcarse en la flota turca. Francisco, cristiano, nacido en Tordesillas, sin saber árabe "ni cosa de moros", no solo no tenía intención de irse sino que denunció el intento[71].

Para concluir, quiero traer a colación el caso de Juan de Pareja, esclavo de Diego Velázquez, recientemente reconsiderado por Bernard Vincent y Cécile Vincent-Cassy. Hijo de otro Juan de Pareja, de Antequera, el pintor, liberado por Velázquez en Roma el 23 de noviembre de 1650 con el compromiso de seguir sirviéndole durante cuatro años, creo que puede considerársele de una "segunda generación", ya fuera de origen morisco o berberisco y aunque no sepamos nada sobre su madre. Como los autores resaltan, "Juan fue un caso atípico […] que pudo trabajar en el taller, al descubierto"[72]. Muchos otros hijos e hijas de esclavas moras se diluirían en la sociedad española sin dejar rastro de su origen.

---

70. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 191, exp. 2. Proceso de Juan de Aguilar. Véase: R. Benítez Sánchez-Blanco, «Éxodo hacia tierras islámicas de granadins, alarbs e tagarins desde las costas valencianas (1530-1545)», en *Cambios y resistencias sociales en la Edad Moderna: Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, en R. Franch Benavent, F. Andrés Robres y R. Benítez Sánchez-Blanco (eds.), Madrid, Silex, 2014, pp. 143-151; en especial p. 157.

71. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, leg. 194, exp. 15. R. Benítez Sánchez-Blanco, «Esclavos moros al servicio de la elite ante la Inquisición», en *Criados y esclavos de nobles y reyes de España. Siglos XVI-XVIII*, A. Martín Casares, R. Benítez Sánchez-Blanco y M.-C. Delaigue (eds.), Valencia, Tirant humanidades, 2020, pp. 177-204; en especial pp. 184-185.

72. B. Vincent y C. Vincent-Cassy, «Juan de Pareja, esclavo, maestro y modelo en la España de la época moderna. Reflexiones sobre una excepción», en *Reflejos de la esclavitud en el arte. Imágenes de Europa y América*, A. Martín Casares, R. Benítez Sánchez-Blanco y A. Schiavon (eds.), Valencia, Tirant humanidades, 2021, pp. 111-135; la cita de la p. 124.

Resumen

Este trabajo reconstruye la trayectoria vital de dos esclavas marroquíes en La Mancha de Cuenca entre 1520 y 1570. Se trata de una madre y su hija, lo que permite comparar las experiencias de dos generaciones de esclavas. La madre fue capturada siendo mayor y musulmana; la hija, que representa a la segunda generación, nació y fue criada como cristiana en España. El maltrato y la resistencia ante él las empujaron, de diferente forma, a considerar el islam como un refugio.

Palabras clave: esclavitud, mujeres, maltrato y resistencia, Inquisición.

Abstract

The pitcher and the well. The voice of two arab slaves in the lands of Cuenca (1520-1570).

This paper reconstructs the life trajectory of two Moroccan slaves in La Mancha (Cuenca) between 1520 and 1570. It is about a mother and her daughter, which allows us to compare the two generations female slaves' experiences. The mother was captured when she was an older and Muslim woman; the daughter, who represents the second generation, was born and raised as a Christian in Spain. Mistreatment and resistance to it pushed both of them, in different ways, to consider Islam as a refuge.

Keywords: slavery, women, mistreatment and resistance, Inquisition.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.06
Para citar este artículo:
González Alcantud, José Antonio, «Moriscos y descendientes de moriscos. Narración, memoria y justicia transicional». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI:10.14198/ShANd.2019-2021.23.06

MORISCOS Y DESCENDIENTES DE MORISCOS. NARRACIÓN, MEMORIA Y JUSTICIA TRANSICIONAL

*José Antonio González Alcantud**

Como atestiguaron Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent en 1978, el problema morisco en términos generales se había clausurado con la expulsión de 1609, aunque quedasen algunos restos más o menos ocultos de la problemática, que, siendo curiosos, no eran comparables a la alta significación que habían mantenido los moriscos hasta esa fecha[1].

En ese contexto, historiadores y científicos sociales creíamos haber llegado a un punto de entendimiento en el IV centenario de la expulsión de los moriscos de España, en 2009, con el gran congreso que se celebró en Granada, bajo el patrocinio de la Fundación El Legado Andalusí, con la coordinación de los profesores Manuel Barrios Aguilera y Rafael Peinado Santaella. Participamos más de ochenta investigadores, pero los resultados del congreso nunca fueron publicados. Sin embargo, su onda expansiva fue muy amplia. En realidad, la tesis que se imponía entre los asistentes era que "los moriscos ya tienen su relato, y este congreso así lo demuestra, gracias a la objetividad de la historia profesional". En paralelo la Casa Árabe y Televisión Española pusieron en pantalla en el 2009 un programa en el que los participantes, reconocidos especialistas españoles y europeos, y algún nuevo musulmán como Mansur Escudero, con la impronta bien visible en el texto de José María Perceval, mostraron su simpatía por los moriscos expulsados[2].

Entrevisté a este propósito a Manuel Barrios, el principal organizador, un año después de la conmemoración granadina, y me contestaba sobre sus intenciones al convocar el congreso lo que sigue:

> "El congreso pretendía legitimar públicamente […] No pretendía que fuese un congreso que aportase novedades porque a los invitados, que fueron algo más

* Universidad de Granada.

1. Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría.* Madrid, Alianza, 1984, pp. 245-266.

2. *La expulsión de los moriscos*. https://www.youtube.com/watch?v=3OFlL4HqZws

> de ochenta, se les propuso un tema para que quintaesenciaran lo que habían sido sus trabajos. En segundo lugar, se pretendió que hablasen gentes de todos los lugares, de Occidente, pero también del mundo magrebí y árabe, para contrastar las opiniones que es algo de lo que estamos particularmente necesitados. Y finalmente, me empeñé en que el congreso no fuese un foro de reivindicación más que hasta lo que se puede llamar la verdad histórica"[3].

Manuel Barrios ha dejado precisamente quintaesenciada la idea de la "convivencia negada" en relación con el tema de los moriscos granadinos[4]. La inclinación democrática del profesor Barrios, con la Transición democrática española de por medio, podía ser esgrimida para justificar esa acuñación: la convivencia negada[5]. En el lado magrebí, asimismo, se venían desarrollando en Zaghouan, Túnez, unos encuentros desde mitad de los años 80, muy desprejuiciados y de carácter puramente académico, encabezados por una personalidad tunecina, el profesor Abdejelil Temimi. Estos encuentros sirvieron para concitar homenajes entre otros especialistas en el mundo moriscos a Louis Cardaillac y María Soledad Carrasco Urgoiti, siempre queriendo enfatizar su cientificidad. De Soledad Carrasco, por ejemplo, dirá Temimi que ha trabajado "con amor, discreción y honestidad, para que los valores humanos de comprensión científica se vuelvan un símbolo de amistad entre España y el mundo árabe"[6]. A través de opciones y encuentros como estos se iba consolidando en la "frontera líquida" mediterránea una red cómplice de investigadores universitarios sobre el mundo morisco.

Entre las muchas síntesis que se harían en aquel entonces, con motivo de la conmemoración de 2009, a modo de balance, yo haría la mía propia, dando cuenta de los alcances epistemológicos y hermenéuticos de las últimas décadas, sobre todo de la mano de una nueva ciencia histórica, aplicada al modo antropológico a medir sus argumentos con datos empíricos[7]. Constaté así que se había avanzado notablemente en la comprensión de la fenomenología propia que presentaba el "problema morisco".

Con el deseo explícito de eludir la demagogia, la expulsión de los moriscos de España en 1609 parecía poner su punto y final con el reconocimiento explícito por parte de los historiadores de ambos lados del Mediterráneo de que aquel fue un acto de poder marcado por la injusticia. Ahora bien, contra todo pronóstico, en lugar darse por cerrado el tema al poco volvió a abrirse a la polémica.

---

3. Entrevista con Manuel Barrios Aguilera, 10 de febrero de 2010.
4. Manuel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada.* Granada, Comares, 2002.
5. J. A. González Alcantud, «La moriscología desde su última ladera. En la muerte del Pr. Manuel Barrios Aguilera (1941-2021)», en *Hesperia Culturas del Mediterráneo*, e.p.
6. Abdeljelil Temimi, «Un hommage du coeur pour María Soledad Carrasco Urgoiti», en *Mélanges María Soledad Carrasco Urgoiti,* Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, p. 12.
7. El capítulo «Los moriscos y su significado antropológico-político al hilo del cuarto centenario de su expulsión», en J. A. González Alcantud, *El mito de al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*, Córdoba, Almuzara, 2014, pp. 267-312.

Previamente al coloquio de 2009, el historiador tetuaní Mohammed bin Azzuz Hakim (1924-2014) fue muy activo en sus reclamaciones de reconocimiento para los moriscos en la última fase de su vida, entre los años 2000 y 2010. Comenzó haciendo una reclamación en 1992, y en el 2002 interpeló directamente al rey de España. Se dirigió a Juan Carlos I solicitando la restitución a los moriscos y sus herederos, sobre todo marroquíes, de sus derechos, como una forma de cerrar la herida histórica abierta[8]. La publicación se hacía con motivo del V Centenario del edicto de los Reyes Católicos, del 14 de febrero de 1502. Solicitaba, por lo demás, que dicha reparación debía hacerse en la ciudad de Granada en presencia del "S.M. el Rey de Marruecos". Lo que pedía sobrepasaba cualquier solución diplomática, evidentemente. Señaló Azzur Hakim para legitimar la petición que elevaba sus propios cuarteles de nobleza: "El que suscribe, quien tiene a mucha honra el ser descendiente de una familia andalusí, que vivió en la villa de Cariatiz (provincia de Almería) y en cuyo árbol genealógico figuran 14 familias con apellidos genuinamente españoles"[9]. Señaló que el "sentimiento patriótico" primaba sobre el religioso en el caso de los andalusíes expulsados.

El tema en los 2000 estaba visibilizándose en la agenda de los investigadores y sobre todo de los activistas. Pero aún las reivindicaciones de reparación eran consideradas como una reivindicación "folclórica", que no resistía a la ciencia histórica[10]. Fernando Rodríguez Mediano, conocido arabista español, en una entrevista que le hice sobre su propia tesis doctoral, que versaba sobre las elites fasis, negaba o relativizaba la importancia de "lo andalusí" en los siglos XVI y XVII:

> "Me interesaba la transmisión, también la literatura biográfica como una formalización de esas élites […] La identidad andalusí no me pareció excesivamente relevante. Se transmitía a partir del siglo XVI el carisma religioso. Se forma una elite donde los santos acaparan en pocas personas la transmisión de la ciencia islámica y de la baraka. La formación de la zawiya de Àbd al-Rahmân al-'Arif al Fasi es fundamental. Este era de origen andaluz. En el caso del cambio de dinastía se ve que los andalusíes es una facción urbana. Por eso se puede hablar de un cambio ad hoc de la identidad andalusí, según las épocas. La identidad andalusí es menos relevante que la importancia de jerifismo. Menos aún me parece que tenga la identidad granadina o sevillana en Marruecos"[11].

Sobre este fondo, y la presencia disruptiva de una nueva comunidad musulmana española que se identificaba con el destino de los moriscos, Mansur Escudero, el líder de los conversos españoles, desde principios de los años ochenta, reavivó el debate en el 2006. Escudero dio entrada a una petición en el parlamento andaluz para restituir la nacionalidad española a los descen-

8. Mohammad Ibn Azzuz Hakim, *Carta a S.M. el rey de España don Juan Carlos I, en pro de la reparación del agravio hecho a los musulmanes andalusíes expulsados de España*, Tetuán, 2002.

9. *Ibidem*, p. 15.

10. Entrevista a Fernando Rodríguez Mediano, 3 de agosto de 2007, La Rábida, Huelva.

11. Fernando Rodríguez Mediano, *Familias de Fez (ss. XV-XVII)*, Madrid, CSIC, 1995, pp. 116-121.

dientes de moriscos en igualdad de condiciones que a los sefardíes. Se recogía en la prensa su pretensión:

> "La Ley de Extranjería de 1985 ya había otorgado ese tratamiento preferencial, a través del artículo 22.1. del Código Civil, a los judíos sefardíes, equiparándolos a los iberoamericanos, portugueses, filipinos, andorranos, ecuatoguineanos y gibraltareños. Es decir, a todos aquellos que habían tenido alguna relación histórica o de sangre con España. Sin embargo, se olvidaron de los andalusíes, que eran más españoles que nadie porque nacieron y vivieron durante ocho siglos en la Península. Por eso consideramos que en este tiempo de alianza de civilizaciones ha llegado la hora de reparar este olvido histórico y ese agravio comparativo"[12].

El fenómeno, vinculado a la recientemente nacida democracia y a su condición de estado "aconfesional" se fue extendiendo[13].

Llegamos de esta manera a la proposición no de ley de reconocimiento a los moriscos, llevada a las Cortes españolas por el diputado socialista y profesor de filosofía de la Universidad de Granada José Antonio Pérez Tapias. La proposición no de ley estaba pactada incluso con la derecha, según testimonio de Pérez Tapias, pero en el momento en el que comenzó el ataque de los medios conservadores con argumentos xenófobos, dirigidos sobre todo por el diario *ABC*, los diputados de derechas se echaron para atrás. Las argumentaciones de *ABC* fueron de lo más peregrino:

> "Quién iba a decir a los 300.000 moriscos que fueron expulsados de España en 1609 que, cuatro siglos después, el Congreso iba a pedir al Gobierno de la Nación una reparación para sus descendientes. Los cuatro millones de parados tendrán que seguir esperando a que la prometida y anunciadísima recuperación económica les llegue a ellos –el presidente Zapatero ya ha dicho que no sabe cómo ni cuándo será–, pero la población que desciende de aquellos musulmanes bajo dominio cristiano, que ahora viven en el Magreb y el África subsahariana, ya puede reclamar los «vínculos económicos, sociales y culturales» con España que ha aprobado el Parlamento"[14].

El arabista Serafín Fanjul continuaría ahondando en este asunto, con argumentos como negarle la condición de "españoles" a los moriscos[15]. La incipiente extrema derecha tomaría los argumentos de Fanjul como banderín de enganche de sus campañas, y paseaban al autor, arabista y antiguo comunista, por sus mítines, intentando incendiar el campo xenófobo, auspiciado por la presión migratoria. O sea, el tema, al contrario de lo imaginado y deseado, no estaba

12. Juan Carlos DE LA CAL, «Los hijos de al Andalus», *El Mundo*, 27 de agosto de 2006. https://www.elmundo.es/suplementos/cronica/2006/565/1156629601.html

13. Para un estado de la cuestión: Isaac MARTÍN LUPIÁÑEZ, *El islam español contemporáneo. Una aproximación socio antropológica*, Granada, Comares, 2021.

14. *ABC*, 25 de noviembre de 2009.

15. Serafín FANJUL, «¿Eran españoles los moriscos? El mito de al-Ándalus», en *Libertad Digital*, 2009. www.libertaddigital.es

sentenciado[16]. La proposición de Pérez Tapias fue aprobada por mayoría simple, sin el apoyo de la derecha, aunque inicialmente estaba negociado el acuerdo de esta. Y yo añadiría que fue aprobado con cierta desgana socialista.

En el memorial público realizado en recuerdo de Manuel Barrios, en el verano de 2021, tras el fallecimiento del historiador granadino, Pérez Tapias se felicitó, a pesar de los obstáculos mencionados, por aquella iniciativa parlamentaria. En 2010, un numeroso grupo de intelectuales, y numerosos ciudadanos, siguiendo esta estela, hasta más de tres mil, por otra parte, dirigieron una petición para la concesión del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia a los moriscos. Incluso se hicieron actividades callejeras en apoyo de la iniciativa.

* * *

En todo ello, los moriscos granadinos en concreto ocupaban un lugar central. Bernard Vincent hace unos años, cuando le realicé una entrevista para el proyecto memoria oral de la Alhambra, contestó señalando la supremacía en las mentalidades francesas del tema granadino sobre cualquier otro relacionado con al-Ándalus: "Los franceses automáticamente cuando se refieren a España lo hacen a Granada, en primer lugar. Se compara Córdoba con Granada, pero la que consideran es a esta. Es curioso"[17]. Granada, y los moros y moriscos granadinos, ocupan un espacio central en las mentalidades sobre el al-Ándalus ibérico. De manera que Granada se alza como un referente del al-Ándalus crepuscular muy enraizado en Europa, pero también en el Magreb, como ahora comprobaremos.

En este punto he de recurrir a mi propia experiencia "de campo" con descendientes de moriscos. Una de las primeras experiencias corrió a cargo del encuentro, en Granada y Chauen, con el mencionado Mohammed bin Azzuz Hakim[18], un hombre del antiguo Protectorado español, cuya familia había colaborado muy activamente con el jalifato, y que en la posguerra civil había sido estudiante en Granada. Se enorgullecía de haber sido el primer estudiante marroquí becado en Granada. Lo que no explicitaba es que lo había sido gracias a la Falange, tema sobre el que hizo una *rihla*, conservada en manuscrito en la Biblioteca Nacional, en la cual celebraba con ardor juvenil el régimen franquista[19]. Azzuz Hakim no estaba contento ahora con la actitud de abandono que los españoles habían adoptado con Marruecos. Sobre todo, tras la independencia

16. J. A. Pérez Tapias, Varias intervenciones, 2019. «La memoria histórica se retrotrae a 1609», *ABC*, 24 de noviembre de 2009.

17. Entrevista a Bernard Vincent, 27 de febrero de 2014. Misma impresión que suscita hoy en las mentalidades norteamericanas. Vide Charles Hirschkind, «Granadan Reflections», *Material Religion*, 12:2, 2016, pp. 209-232.

18. Rocío Velasco de Castro, *El Protectorado español en Marruecos en primera persona: Muhammad Ibn Azzuz Hakim*, Universidades de Granada y Extremadura, 2017.

19. Muhammad Azzuz Hakim (1949), *Rihla por Andalucía*, Biblioteca Nacional de España AFRGFC/105/2.

marroquí de 1956. Lo recuerdo como nos lo recriminaba en Chauen en el año 1998, en un encuentro granadino-tetuaní, por haber abandonado en manos francesas todo el legado cultural español en Marruecos.

Más recientemente, Eric Calderwood ha adjudicado, con fundadas razones, el aumento creciente de la identidad andalusí y morisca a las políticas del Protectorado, en particular de esa época franquista[20]. Es evidente que esta época histórica fue empleada como factor de fraternidad con los marroquíes, apoyando el nacionalismo local de una manera más o menos velada. En esa labor ideológica destacaron personajes como Rodolfo Gil Benumeya, desde los años treinta[21].

Empero, los pasos de la visibilización de los "andalusíes" no han sido siempre perceptibles. Un viajero francés, Henri Gaillard, entre otros muchos, constó en 1905 la realidad del poder andaluz en el Marruecos de inicios del siglo XX. Para Gaillard muchos de los andaluces han llegado a los más altos puestos en el gobierno marroquí; y señala en este orden a los Torres y los Bricha, de Tetuán, a los Bargach de Rabat, y a dos de los ministros coetáneos de él del sultán, el gran visir Sidi Feddoul Gharnit, y el ministro de Asuntos Extranjeros, Si Abdelkérim ben Slimán, de linajes presuntamente granadinos[22]. La conferencia de Algeciras de 1906 movilizó las simpatías hacia los delegados marroquíes, sobre todo hacia Sidi Mohamed Bargach, calificado por el arabista granadino Almagro Cárdenas como "venerable anciano" y "moro de origen español y grande inteligencia", que puede que ya hubiese estado en la conferencia de Madrid de 1880, haciendo notar que la única potencia de las reunidas capaz de tutelar a Marruecos era España:

> "Ningún estado europeo puede mejor que España llevar las luces de la cultura en el cercano cuanto desconocido país […] Las afinidades de raza que se reflejan en las tendencias, en el carácter y singularmente en el idioma; la semejanza del clima y de los recuerdos históricos". Se aprovecha además para destacar que Granada en este contexto debe convertirse en un "centro donde converjan las aspiraciones de moros y españoles establecidos en Marruecos"[23].

Las afinidades románticas con el tema moro estaban, por lo tanto, encima de la agenda epocal.

Gabriel Martínez-Gros, contemporáneamente, en relación a Fez, trató de identificar un proceso de "identidad andaluza", presente ya en la propia obra

---

20. Eric Calderwood, *Colonial al-Andalus. Spain and the making of Modern Moroccan Culture.* Cambridge, Harvard UP, 2018, pp. 167-2007.

21. Rodolfo Gil Benumeya, *Ni Oriente, ni Occidente. El universo visto desde el Albayzín.* Granada, Universidad de Granada, 1996 [1930]. Estudios preliminares: Rodolfo Gil Grimau, J. A. González Alcantud y R. Gil Benumeya, *Marruecos andaluz*, Madrid, Vicesecretaría de Educación Popular, 1942.

22. Henri Gaillard, *Une ville de l'Islam: Fès. Esquisse historique et sociale*, París, J. André, 1905, p. 143.

23. Antonio Almagro Cárdenas, «España en Marruecos», en *El Defensor de Granada,* 26 de agosto de 1905.

de Ibn Jaldún, y cuyas apreciaciones se podrían proyectar en el tiempo[24]. Como si el tema andalusí hubiese estado de una manera u otra siempre presente. De hecho, ya en el inicio del siglo XXI esa visibilidad era muy alta, y llevó a incluir la identidad andalusí en la reforma constitucional marroquí de 2011. Eso respondía a una realidad, como nos señala Mohammed Chadli, antropólogo y director del Museo Nejjarine, sito en el corazón de la medina de Fez: "Todo lo que se refiere a lo refinado es andaluz en Fez […]. Lo andaluz es una suerte de idea que vuelve todo el tiempo"[25].

Casi en paralelo al congreso de Granada de 2009 yo había estado realizando trabajo de campo en la medina de Fez en 2006-2008, y tuve la ocasión de entrevistar a algunos pretendidos descendientes de moros granadinos, que se singularizaban destacadamente de los andalusíes fasis en general[26], pero que tampoco eran moriscos. Uno de los entrevistados fue el joven Hassan Rondi Andaloussi, que tenía un pequeño comercio de perfumes en los alrededores del santuario del patrón de Fez, Muley Idriss (Fig. 1). Se dedicaba a importar y exportar "madera de sándalo, goma arábiga y extracto de perfume"[27]. Sólo conocía sus lejanos orígenes en Ronda, que ostentaba con orgullo, pero poco más. Para él era un signo de distinción familiar. Su familia y él mismo vivían en la ciudad moderna de Fez Nouvelle, y un hermano en Costa de Marfil. Nunca había estado en Ronda, a pesar del apellido, por lo que me interpelaba con curiosidad: "¿Cómo es? ¿Es grande como Fez? ¿Tiene viviendas de musulmanes? Mi padre me ha contado que pactaron algo y que han quedado allí. ¿Es verdad?". Todo en él era curiosidad, y consciencia de sus orígenes andalusíes.

Una entrevista que he vuelto a oír con ocasión de elaborar este artículo es la que realicé a Mohammed Moncef Kadiri, en Fez. Este presentaba la historia de su familia como una "epopeya" transmitida en el medio familiar[28].

> "El hecho cohabitacional, de coexistencia, que existía previamente, es maravilloso […] Esa circulación de bienes, de espíritu, cosmopolita, en el período meriní […] En esta amalgama llega la familia Kadiri a Fez […]. Es una de las tres grandes familias chorfa que han venido de Granada a Fez. Había un Mohammed Kadiri, chorfa, que descendía del Profeta, era comerciante. Son raros los chorfas que trabajan, se ocupan de las cosas del espíritu, de escribir […]. Con Muley Ismail, el primer sultán alauita, hay diferencias, sobre el papel de los chorfa, si dedicarse a la vida comerciante o la espiritual. E Ismail tiene un problema de le-

24. Gabriel Martínez-Gros, *Identité andalouse*, Arles, ActeSud, 1997, pp. 259-267.

25. Entrevista a Mohammed Chadli, 11 de julio de 2006, Fez.

26. J. A. González Alcantud, «Los andalusíes hoy: una elite viva frente al pasado futuro de al-Ándalus», en J. A. González Alcantud y Sandra Rojo Flores (eds.), *Andalusíes. Antropología e Historia Cultural de una elite magrebí.* Madrid, Abada, 2015, pp. 15-60.

27. Entrevista a Hassan Rondi, 18 de julio de 2007, Fez. Algunas de estas entrevistas tomadas sólo parcialmente podemos observarlas en el documental etnográfico de J. A. González Alcantud (dir.) (2011), *Andalusíes.* Documental etnográfico.

28. Entrevista a Mohammed Moncef El Kadiri, Fez, 23 de septiembre de 2010.

gitimidad con los ulemas. Ismail hace la cúpula del santuario de Muley Idriss, para ganarse a los ulemas. Y los chorfas convencerán a los ulemas. Los chorfa Kadiri se van a beneficiar en su zawiya de donaciones, etc. […]. La primera cosa que hacían mis ancestros eran la escritura de la miniatura. Luego la marquetería en madera, no la carpintería […] La marquetería para una cierta elite, porque es cara, hecho con maderas nobles… Es un arte refinado, para presentar asuntos diplomáticos. Se explica en relación a Granada, de procedencia de los árabes del Oriente, o de los judíos del Magreb".

Figura 1. La medina de Fez, escena nocturna. Foto: José Muñoz.

El señor Kadiri me muestra en este momento de la conversación un documento de la familia del siglo XVII (Figs. 2 y 3), en el que contiene su genealogía familiar. Se observa que la procedencia de Granada, después de la "caída", en 1492, confiere un plus de legitimidad que procede de la condición previa de chorfas. El documento que nos muestra es una copia del siglo XVIII, que res-

Figura 2. Mohamed Moncef Kaddiri.

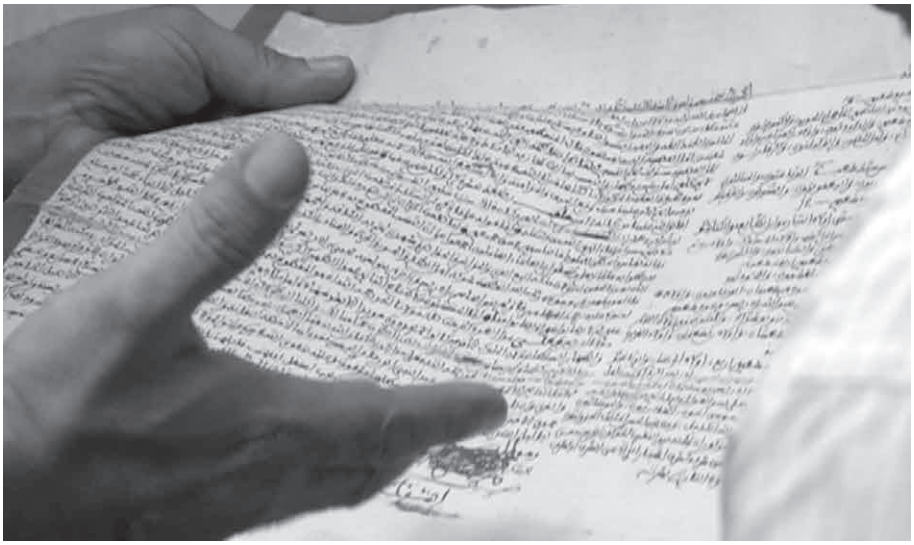


Figura 3. Detalle de documentos de los Kaddiri andalusíes.

ponde a un manuscrito preexistente que sería formalizado en Fez tras el asentamiento de la familia. Muestra un gran orgullo en la transmisión familiar. Las actas de matrimonio se presentan como un vehículo de legitimación y demostración de esa continuidad genealógica. Las "atestaciones" se presentan como fundamentales. En este punto se une la tradición familiar con la adhesión al Ma-

rruecos de la independencia en 1956. Ahora bien, la condición morisca y el sufrimiento de la misma no aparecen reflejados en la entrevista.

Caso algo distinto era el de Med Jaoiad Gharnatí (Fig. 4), otro comerciante, en este caso de telas, más o menos de la misma edad que Kadiri, que tenía establecido su comercio muy cerca de la mezquita Attarine, en la calle del mismo nombre[29]. Había estudiado periodismo en el Líbano, en la universidad americana de Beirut. La entrevista transcurre en una estancia de su comercio presidida por dos retratos: uno del actual rey, Mohammed VI, y otro de su padre, Hassan II; señal inequívoca de la fidelidad al *emir al muminin*, al comendador de los creyentes. Nos enseña un libro reciente, muy desgastado por el uso, con los linajes andalusíes de Fez, realizado bajo patronazgo real, y una genealogía de los alauitas que tiene colgado en un cuadro en la pared. Como en el caso generalizado de los andalusíes mostrar su fidelidad al monarca es básico en todo relato. Ahora bien, marca la diferencia respecto a otros: "Nosotros somos 'granadinos'". Sobre su familia: "Yo he recibido la llave de Granada de la casa de mis ancestros, me la dio mi padre, y su padre se la dio al suyo, y así hasta que llegó a nosotros. Yo se la daré a mi hijo […] La llave de la casa de Granada la tenemos, a veces han querido verla. Se transmite de padres a hijos. El padre le transmite la historia al hijo. A mí me la contó mi padre y yo se la he contado a mi hijo Omar". Cuando le pido que me la enseñe pospone el asunto abruptamente para otro día. Respecto a su condición de expulsado de Granada: "No-

Figura 4. Entrevista a Med Jaoiad Gharnatí, en Fez.

29. Entrevista a Med Jaoiad Gharnatí, 19 de julio de 2007, Fez.

sotros llegamos a Fez como unos 'miserables' [enfatiza esta expresión, y se emociona al pronunciarla], no como los cordobeses, los rondeños o los sevillanos, que vinieron de otra manera. Llegamos los granadinos como unos miserables, porque nos expulsaron". Luego, continúa con la presencia de su familia: "Nos llamamos Garnatí estamos repartidos entre Uchda y Fez. Somos una sola familia en Fez la que llevamos el nombre de 'granadinos'".

Respecto a Boabdil, se molesta cuando pronuncio de esta manera castellanizada el nombre del último monarca nazarí, entiende que peyorativamente. Él lo hace en árabe: Abou Abdullah ibn Abdrah. Subraya lo de entregar las llaves de la ciudad a los Reyes Católicos, hecho que le parece muy importante. Añade que "los Bani Al Ahmar se vinieron a Fez, y aquí se mezclaron con las mujeres del país". Respecto al tema de nuestra conversación, los moriscos granadinos, señala que una cosa son "moros" y otra "moriscos", aseverando de paso que "nosotros somos moros, musulmanes, y que los moriscos fueron otra cosa". "Los andaluces eran judíos y moros, pero luego se mezclaron aquí como musulmanes", apostilla.

Acaba el Gharnatí, replegándose sobre la identidad andalusí: "El verdadero fasi es un andalusí. Ellos reconstruyeron aquí su vida, y levantaron los palacios que se pueden ver en la medina. Estos palacios son iguales que los de Granada, es el mismo arte, son los mismos artesanos". Y acaba señalando que la casa en la que que estamos es del siglo XIV, como la mezquita adjunta. Es evidente que en Fez se privilegia a lo andalusí, y dentro de ello a los "moros granadinos", pero no a los "moriscos".

A continuación, relata su encuentro con la Andalucía actual: "Yo el año pasado visité Andalucía y Valencia. Visité la Alhambra y la mezquita de Córdoba [vuelve a emocionarse]". E intenta empatizar señalando respecto a mi apellido –Alcantud– que él conoce en la medina una familia andalusí de nombre Alganduz. Ahí, queda el juego de las analogías, donde lo andalusí fesí queda fijado como detentador del problema de al-Ándalus.

Sin lugar a dudas, en la parte española, los "moriscos", a diferencia de los "moros", considerados invasores y externos a la españolidad, son contemplados como parte de la controversia sobre la españolidad. El peso de lo manifestado por Ginés Pérez de Hita, Luis Mármol y Carvajal y Diego Hurtado de Mendoza, sobre que lucharon "españoles contra españoles", es muy alto. En todos ellos se observa esta dramaticidad propia de una guerra fratricida, donde el valor, y también la crueldad, de unos y otros es puesta de relieve, como señal de la bravura compartida. Hurtado de Mendoza resalta que Hernando el Zaguer, uno de los líderes de la rebelión, en su discurso hablase de verdadera guerra civil, y que intentase echar marcha atrás la rebelión[30]. Diego Hurtado,

30. Luis Mármol y Carvajal, *Rebelión y castigo de los moriscos*, Málaga, Arguval, 1991. Introducción de Ángel Galán, pp. 104-105.

que fue soldado de a pie en aquella guerra dejando clara su naturaleza "civil", vino a confesar: "Victoria dudosa, y de sucesos tan peligrosos, que alguna vez se tuvo duda si éramos nosotros o los enemigos, los a quien Dios quería castigar: hasta que al fin de ella descubrió, que nosotros éramos los amenazados, y ellos los castigados"[31]. Y deja constancia de las consecuencias: "Quedó la tierra despoblada y destruida"[32]. La presunta "españolidad" de los moriscos forma parte de la propiedad del problema.

Para los marroquíes, sin embargo, los "moros" serían fieles y conformes a las tradiciones islámicas –imagen que no es real, como veremos–, y se habrían integrado en la sociedad marroquí, pero los "moriscos" fueron siempre objeto de controversia. El antropólogo Kenneth Brown no había percibido la importancia de lo andalusí en su libro sobre Salé en la Edad Contemporánea, entre 1830 y 1930[33]. Incluso manifestaría, a nuestras preguntas, que no era un tema que estuviese en su "agenda" cuando realizó su investigación de campo[34]. Habría que esperar a la aparición de los libros de la historiadora Leila Maziane sobre Salé y el corso para tener un texto comprensivo de toda la problemática aludida desde la perspectiva histórica de los siglos XVII-XVIII.

En ese contexto, hace años, cuando la identidad andalusí no había tomado aún la visibilidad actual, capaz de hacerla aparecer en la propia constitución marroquí de 2011, me llamó poderosamente la atención el artículo de Bernard Vincent sobre los moriscos de Hornachos. Recordemos lo que dice en él: en octubre de 1609 el Consejo de Estado al ordenar la expulsión morisca comienza por Hornachos, porque este pueblo, de cuatro o cinco mil habitantes, significa a los ojos de todos los españoles la resistencia morisca, en su grado más alto, a cualquier tentativa de asimilación[35]. Hornachos, como mostró el profesor Vincent con datos empíricos, era la comunidad con más moriscos a finales del siglo XVI, procedentes tanto del elemento mudéjar como del refuerzo de la expulsión del reino granadino de los moriscos en 1570. No se extrañaba Vincent así de que se hubiese replicado este sentido de independencia en la nueva república corsaria andaluza de Salé.

Cierto que el punto de partida del relato de la república de Salé comienza en la llegada de los hornacheros. He aquí la fama que los precedía: "Netamente distintos de los otros moriscos, eran profundamente musulmanes. Sus riquezas

31. Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, Madrid, Castalia, 1981, p. 96. Edición de B. Blanco-González.

32. *Ibidem*, p. 403.

33. Kenneth L. Brown, *People of Salé. Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930*, Harvard, University Press, 1974.

34. «En el Magreb de la antropología y la literatura. Entrevista a Kenneth L. Brown», por J. A. González Alcantud, en *Imago Crítica*, 4, 2013, pp. 175-184.

35. Bernard Vincent, «Los moriscos de Extremadura en el siglo XVI», en B. Vincent, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Diputación, 1987, pp. 215-287.

eran grandes, y habían obtenido de Felipe III, mediante el envío de una suma de 30.000 ducados, el derecho a portar armas"[36]. Hasta aquí la singularidad de los hornacheros. Pero luego llega su leyenda negra: "Saqueadores, asaltando a los viajeros y fabricando falsa moneda, tenían una reputación detestable que parecía bien justificada"[37]. Precedidos de esta fama de irreductibles llegan a la desembocadura del río Regreg, que divide Rabat de Salé, a principios de 1610. La fuerte personalidad de los hornacheros se impuso en Salé a pesar de su debilidad demográfica. Para reforzar su presencia construyeron casas y baños, restauraron las murallas y las defendieron con artillería, y lo que es más importante, "hicieron venir con ellos a otros andaluces refugiados en Marruecos y soportaron los gastos de sus desplazamientos"[38]. Se instaló así una república independiente en Salé, consagrada al corso, mientras que los andaluces se habían asentado en Salé-le-neuf, es decir, en Rabat, y se hacían la guerra entre sí. Las comparaciones interandaluzas no se hacen esperar, como entre Málaga y Salé[39]:

> "La sentencia del pleito es que Málaga lleva la ventaja por su hermosura y perfección, por la belleza de su aspecto y la copia de su riqueza, por sus trémulas umbrías y sus hijos ilustres, y, en fin, por la exquisitez de sus industrias y labores; y que Salé tiene también superioridad, pero es sobre las análogas, parecidas y semejantes poblaciones del Magrib […] Málaga es uno de los países mejor dotados de poder y majestad y que han logrado los fines a que aspiraban. Salé, en cambio, es encharcamiento de lluvias y pasto de recuas; desierto, a fin de cuentas"[40].

A ello se añaden las rivalidades agitadas por los recién llegados, que se hacían notar de más: "Los andaluces, más numerosos que los hornacheros, querían participar en el poder: pedían compartir asimismo el gobierno, el producto de las aduanas y otros beneficios y privilegios"[41].

A los sultanes tampoco les resultaban los moriscos personas especialmente fiables, como puede comprobarse por el ofrecimiento que le hicieron los hornacheros a Felipe IV de entregar Salé a cambio de poder volver a Hornachos respetando sus costumbres y leyes[42]. Detenemos aquí nuestro relato, porque en realidad lo único que pretendíamos era destacar la singularidad de los hornacheros, y con ellos los moriscos, en el medio ibérico y magrebí.

---

36. Jacques Caillé, *La ville de Rabat jusqu'au protectorat français. Histoire et archéologie*, Vanoest, Éds. D'Art et d'Histoire, 1949, vol. I, p. 213.
37. *Ibidem*, p. 213.
38. *Ibidem*, p. 214.
39. Leila Maziane, *Salé et ses corsaires (1666-1727). Un port de course marocain au XVIIe siècle*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2007.
40. Jacques Caillé, *op. cit*., p. 162.
41. *Ibidem*, p. 216.
42. A. Domínguez y B. Vincent, *op. cit*., pp. 235-236.

En el año 2010 registré en Fez y Rabat la película etnográfica *Andalusíes*[43], ello me permitió entrevistar al coronel del ejército marroquí Mohammed Bargach (Fig. 5). Quedamos citados en un gran hotel de Rabat, cercano al palacio real, donde salió a saludarlo muy zalamero el director del establecimiento[44]. Se notaba en torno suyo la cercanía con la casa real. Era un hombre respetado. De hecho, él que no hablaba castellano, me aseguró que varias veces el rey le había recriminado que no dominase el idioma de sus ancestros. Había escrito varias obras reivindicando el pasado andalusí de su linaje. Sostenía en una de ellas que los Bargach eran los Vargas en España[45]. Los documentos que aporta en dicha obra no muestran esa relación demostrable, pero parecen estar dirigidos a rellenar un espacio genealógico de legitimidad interna en el medio andalusí. Recuerdo que mientras lo entrevistábamos en su casa de las afueras de Rabat,

Figura 5. Mohammed Bargach. Foto: Féliz Rodríguez.

43. J. A. González Alcantud (dir.), *Andalusíes.* 2011. Consultable en dos partes:
https://www.youtube.com/watch?v=zDhcNhXDtyY.
https://www.youtube.com/watch?v=cZrWIjc6MQI
44. Entrevista a Mohammed Bargach, Rabat, 14 y 15 de septiembre de 2010.
45. Mohammed Bargach, *Une famille au coeur de l'histoire*, Casablanca, 1988.

tenía encima de la mesa una placa que le había sido otorgada por haber participado en la llamada "guerra secreta" contra España en Sidi Ifni en el año 1958. Le pregunto por su doble pertenencia, y contesta haciendo su propia biografía, en tanto que descubrimiento de sus orígenes:

> "No viví mis primeros años en Marruecos sino en Francia donde hice mis estudios de educación secundaria, luego continué en la Escuela de la Administración. Es decir, no tuve tiempo de discutir con mi familia sobre nuestros orígenes […] Pregunté a los primos que estaban más documentados que yo sobre los orígenes de mi familia […] Me han presentado un libro de una cuarentena de páginas sobre la familia Vargas en España, escrito en español, que atestigua que hay una relación […]. Prefiero la relación familiar entre nuestros ancestros que han abrazado la religión musulmana, y sus hermanos que son cristianos. El origen de la familia vendría de un río existente en los Balcanes cerca de Grecia".

Su relato toma el camino de las emociones:

> "La novedad es mi sentimiento por mi país de acogida y mi país de origen. Cuando estuve en Hornachos comprobé que había una atracción por tierra. El concejal me preguntó qué tal encontraba el pueblo. Mi emoción fue tal que lloré".

Al cabo del tiempo deviene propagandista, y por ende líder de los moriscos de Rabat-Salé:

> "Cuando salió el libro *Une famille dans le coeur de l'histoire* yo lo envié a todos los jefes de Estado que tenían alguna relación con Marruecos […]. El único que me ha respondido es el rey Juan Carlos de España […] Yo fui contactado por un periodista que me dijo que el último gobernador de Hornachos era un Vargas. ¿Es que este era familia de un gobernador de Salé en 1627?".

También tiene claro el antiguo líder de los moriscos de Rabat el carácter de la guerra civilista de sus ancestros, trasladados a Rabat, donde fueron mal acogidos por la población, que llegó a considerarlos cristianos, tanto por sus riquezas, que eran muchas, como por hacer el corso, y quedarse con la mejor parte. Bargach: "Los hornacheros son excluidos de la casba, e incluso son despojados, y se trasladan a Salé. Mi familia permaneció 140 años en Salé. Otros se exiliaron en Argel, que estaba bajo dominación turca, y la mayor parte a Túnez".

Es reseñable que los andalusíes, y no sólo los moriscos, fueron considerados por el majzén marroquí en diferentes tiempos como una población muy mezclada de orígenes diversos (judíos, bizantinos, etc.), y quizás por esta mezcla poco fiable. Se ve sobre todo en un escrito del sultán Sidi Mohammed ben Abdallah, de finales del siglo XVIII. En un sentido muy similar se observa a principios del siglo XVIII en época de Muley Ismail, y en el XX en la de Muley Hafid[46]. Los andaluces, visto desde dentro, se presentan para el majzén como un factor tanto de

46. Abdelmajid Kaddouri, «La marocain andalou dans la perception del Makhzen», en Fatiha Benlabbah, y Achouak Chalkha (eds.), *Los moriscos y su legado desde esta y otras laderas*, Rabat, Instituto de Estudios Hispano-Lusos, 2010, pp. 78-84.

estabilidad como de desestabilización profunda, dadas sus peculiaridades. La imagen de fidelidad esgrimida más arriba queda así desmentida.

Esto se observa, como Luis Bernabé ha puesto de manifiesto, en el siglo XVI, en época sobre todo del sultán saadí al-Mansur, que realizó una purga de andalusíes por intrigar en contra suya[47]. Esto se repetirá posteriormente en el siglo XVI, otorgando a los andalusíes un estatuto particular:

> "Esta situación dará a los andalusíes marroquíes –escribe Mikel de Epalza–, como a los demás andalusíes magrebíes, un carácter específico en la sociedad magrebí, sobre todo en el siglo XVII marroquí. Situados generalmente en la estrecha e influyente franja social costera, internacional y magrebí a la vez, cerca del poder central (corte, ejército, capitales), del mar y de sus ricas ciudades comerciales, en zonas de intercambios internacionales (entre musulmanes y con Europa), los andalusíes participarán de una sociedad musulmana internacional y politizada y de un arabismo abierto a corrientes magrebíes y orientales y a aportaciones europeas"[48].

Pero si cabe los tardíos moriscos tampoco fueron bien aceptados por las poblaciones autóctonas, bien porque sus ritos estaban degradados, bien porque no hablaban un árabe dialectal comprensible, bien porque tuvieran tendencia a enclaustrarse en sí mismos. A este tenor, resulta significativo que el cabeza de la comunidad morisca rabatí, Mohammed Bargach, como puede observarse en el film citado, afirme que por sus venas corre "sangre española", a la vez que hace un elocuente gesto, dirigiendo la atención a sus brazos. Más allá de la retórica, todo parece indicarnos el camino de identidades plurales.

Otros intelectuales marroquíes, como es el caso de Abdallah Saaf, politólogo que fuera en su tiempo ministro de Educación de Marruecos entre 1998 y 2004, tras un contacto con la cultura andaluza –hizo una estancia en Granada en 2010, y soy consciente, tras varias entrevistas con él, que percibió la importancia del tema morisco en su estancia–, escribió una novela histórica, sobre la base de la aventura del morisco almeriense Yuder Pachá en Tombuctú al servicio del sultanato marroquí[49]. No se consideró Saaf en sí mismo, sin embargo, heredero de la problemática morisca.

Caso diferente desde el punto de vista moriscológico será la novela del wali de Mequínez, muy cercano al majzén, Hassan Arouid, *Le morisque.* Fue presentada en el marco del festival Bouregreg, en junio de 2012. La prensa recogió el dolor ocasionado a los moriscos, relatado por Arouid, que lo equiparaba al sufrimiento actual del pueblo palestino:

> "Aourid indicó que el objetivo de su libro es dar a conocer y conmemorar la historia de los moriscos. *Le morisque* es el resultado de la voluntad de tratar con

47. Luis Bernabé Pons, *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, La Catarata, 2009, p. 155.

48. Míkel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1997, p. 145.

49. Abdallah Saaf, *Le conquérant de l'empire imaginaire. Roman historique*, Casablanca, Éditions le Croisée des Chemins, 2014.

> objetividad un capítulo doloroso de la historia de los moriscos […]. Recordó que el año 1567 supuso 'un genocidio cultural' contra los moriscos tras la decisión de las autoridades españolas de privarles de su identidad, lo que les llevó a refugiarse en las Alpujarras, desencadenando así una segunda revuelta contra la evangelización en 1568. Aourid también señaló que las estadísticas de las autoridades españolas muestran que tres cuartas partes de los moriscos que fueron expulsados entre 1609 y 1614 murieron de hambre o sed o se ahogaron, mientras que sólo una cuarta parte consiguió llegar a las costas norteafricanas, argumentando que existen similitudes entre el sufrimiento de los moriscos y el de los palestinos de hoy"[50].

Quizás la frase más contundente para aclarar el tema morisco y andalusí en Marruecos vino de la mano de Abdelmajid Benjelloun en el documental *Andalusíes* (Fig. 6). Benjelloun, poeta, jurista e historiador, de una ilustre familia de Fez –nació y vivió en el palacio que ocupara Louis Lyautey en la medina fesí–, señaló perspicazmente: "Los andalusíes no son andaluces de origen, sino andaluces de cultura"[51]. En todo caso, encima de la mesa está el problema de las "impostaciones genealógicas", dada la facilidad con la cual estas eran facilitadas para legitimar las aspiraciones sociales. Esto último es un clásico de la his-

Figura 6. Abdelmajid Benjelloun.

50. https://www.libe.ma/En-ouverture-du-quatrieme-Festival-Maqamat-al-imtaa-wal-mouanasa-de-Sale-Signature-du-roman-Le-Morisque-de-Hassan-Aourid_a28284.html. Hassan Aourid, *Le morisque*, Rabat, Eds. Bouregreg, 2011.

51. Entrevista a Abdelmajid Benjelloun. Rabat, 17 de septiembre de 2010.

toria fesí, como analizó Lévi-Provençal en su momento[52]. Una problemática espesa y llena de adarves y falsas salidas se presentaba en el horizonte. Esta confusión intencional entre origen y cultura está en la base del malentendido antropo-histórico suscitado por la cuestión morisca, que elude entre otras cosas la segregación a que fueron sometidos los propios moriscos en conflicto con la población autóctona en lugares de todo el Magreb, más en particular como hemos visto con los hornacheros en Rabat. Sobre todo, cuando hubieron de luchar a brazo partido por el poder con linajes amazigh y con los chorfas andalusíes.

Consciente de la problematicidad, el texto de Benjelloun, más que idealizar esos momentos, a diferencia de Saaf y Arouid, habla de la dificultad en la que se mueve su personaje literario, el andalusí Hassan. Este se encuentra concernido no solo por su identidad morisca, sino por el cuerpo, el espíritu y los valores de los que es depositario[53]. Podríamos asegurar que el personaje de Hassan tiene problemas ontológicos con su propia existencia, que manifiesta en voz alta en una suerte de crisis social y personal. La suya, la de Hassan, no es una expulsión cualquiera, y nos desvela la profundidad del acercamiento de Benjelloun.

Finalmente, constatamos que el tema morisco está pleno de emocionalidad, de ahí que la música constituya una parte muy importante de él, con toda seguridad su signo identificador más notable. Dentro de las músicas de orígenes andaluces del Magreb, tenemos el género clásico o *al-âla*, que por razones estructurales e imaginarias, se separa del garnatî de esta forma: "La interpretación de la nûba gharnâti respeta la monodia. Los músicos interpretan la misma línea melódica, el mismo acompañamiento instrumental desde el inicio hasta el fin, no toleran como en el género 'al-âla' esas diferencias continuas en la interpretación, esta libertad ornamental y rítmica"[54]. Radicada la escuela garnatí entre Uchda y Rabat no atiende, sin embargo, a la existencia de unas músicas propiamente moriscas. Estas, en realidad, serán prohibidas repetidamente en el período de forzada convivencia y represión, de 1492 a 1609. En 1532, por ejemplo, la Real Chancillería de Granada prohíbe los bailes y cantos moriscos, porque en ellos se menciona a Mahoma, y también porque los esclavos hacen deshonestidades en sus celebraciones[55]. En el Sínodo Guadix-Baza, de 1554, se repite la prohibición de las leilas y zambras de los moriscos por parecidas razones. Las prohibiciones se repiten en 1566: "Y que no hiciesen zambras y leilas con instrumentos ni cantares moriscos en ninguna manera, aunque en ellos no cantasen y ni dixesen cosa contra la religión cristiana"[56]. El asunto de la tran-

52. Évariste Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfas*, Casablanca, Afrique Orient, 1991 [1922].

53. Abdelmajid Benjelloun, «Hassan el andaluz», en J. A. González Alcantud y S. Rojo Flores (eds.), *Andalusíes. Antropología e historia de una elite magrebí*, Madrid, Abada, 2015, pp. 137-162.

54. Ahmed Aydoun, *Musiques du Maroc*, Casablanca, Eddif, 1992, p. 42.

55. Reynaldo Fernández Manzano, *Música de al-Andalus*, Granada, Editorial Universidad de Granada, p. 140.

56. Cit. Reynaldo Fernández Manzano, *De las melodías del Reino nazarí de Granada a las estructuras musicales cristianas*, Granada, Diputación, 1985, p. 163.

sición entre unos mundos y otros –el cortesano de la nuba y el popular de la zambra– no está clarificado a pesar de los numerosos estudios existentes sobre el género musical "andalusí"[57]. La zambra, con su algarabía musical y su contexto popular, tiene poco o nada que ver con el ambiente cortesano de las nubas, e incluso con el puramente religioso o místico[58]. Hoy sabemos de la distorsión que produce esa intemporalidad que podríamos catalogar de "invención de la tradición"[59]. Por consiguiente, el género que explota la nostalgia como lo irreversible, que es una música eminentemente cortesana, no encuentra encaje con el género propio de los moriscos, que serán músicas festivas y populares.

Lo que es cierto y constatable es que al-Ándalus en general, incluyendo el sufrimiento morisco, sigue provocando un clima de emocionalidad altamente poetizada entre los musulmanes en general, no sólo los árabes. Especialmente constatable entre los persas, e incluso entre los árabes no musulmanes[60]. Al-Ándalus es fuente de inspiración global.

* * *

Del lado contrario: la identidad española, una de las más tempranas y fuertes de Europa, que permitió entre otras cosas mantener y sostener una ecúmene imperial en tierras lejanas, se siente amenazada por el quintacolumnismo. El término "quinta columna" está directamente relacionado con la historia española y hace referencia al enemigo interior, oculto y saboteador. La quinta columna, según A. Koyré, sólo se puede pensar en el marco de una guerra civil, como la del 1936-1939[61]. Es decir, por las identidades ocultas, que cuestionarían su propia naturaleza y singularidad, tramadas en torno a un Estado marcado por la catolicidad[62]. Los moriscos fueron percibidos en esa lógica quintacolumnista transhistórica.

Con el horizonte de una hipotética complicidad, popular o no, con el enemigo conceptuable como quintacolumnismo, Bernard Vincent polemizó con Francisco Márquez Villanueva. Lo hicieron sobre la complicidad del pueblo llano con el proyecto de expulsión. Villanueva creía en la existencia, sobre la base de las fuentes literarias, de un "tolerancia" de origen medieval en conflicto abierto

57. Manuela Cortés García, *La música árabe y andalusí de las dos orillas en los estudios musicológicos (ss. XVIII-XXI)*, Málaga, Ediciones del Genal, 2018.

58. Miguel Garrido Atienza, «Zambra», *La Alhambra*, 40, 1899, pp. 27-ss.

59. Jonathan Holt Shannon, *Performing al-Andalus: Music and Nostalgia across the Mediterranean*, The Indiana University Press, 2015.

60. Christina Civantos, *The afterlife of al-Andalus. Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*, New York, State University of New York Press, 2017.

61. Alexandre Koyré, *La cinquième colonne*, París, Éditions Allia, 1997, p. 8.

62. Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno, *Idearium español. El porvenir de España*, Madrid, Austral, 1999[1897].

con los planes de la monarquía imperial[63]. Para Márquez existe una suerte de criptotolerancia para acceder, a cuya comprensión hace falta estar en intimidad plena con el problema suscitado. Márquez exime de responsabilidad en la expulsión al pueblo llano, que, según la opinión de Vincent, empíricamente demostrable, aparece como cómplice con muchas de las medidas adoptadas. Ya lo había comprendido así Bernard Vincent desde sus primeras a las últimas obras[64]. Nuestro homenajeado, el profesor Vincent, considera a los moriscos "nación", ya que afirma que estos se afirmaban como pueblo aparte: "Los moriscos granadinos constituyen sin duda un pueblo, una nación, tienen una religión y una lengua diferentes a la mayoría de los habitantes de las tierras españolas"[65]. Su "cohesión religiosa" en torno al islam le parece a Vincent fuera de toda duda. Lo cual vuelve a enviarnos a las dudas sobre las posibilidades de su asimilación.

Desde luego esta polémica está alejada de toda idealización de la tolerancia o convivencia, como han realizado otros autores. El angelismo, por lo que corresponde al mundo morisco y el grado de tolerancia de estos por parte de pueblo y élite, lo encarnará Trevor J. Dadson. Este consideraba, a raíz de estudiar el expediente de la comunidad morisca manchega de Villarrubia de los Ojos, que la comunidad morisca de esta localidad estaba en proceso de asimilación completa. De ahí deduce que "a nivel local, miles de españoles de la temprana Edad Moderna practicaba una política de tolerancia y convivencia que contrasta marcadamente con la versión oficial de los sucesos, que ha dominado demasiado tiempo la historiografía de los moriscos"[66].

El morisco, además, contribuye esencialmente de esta manera a la construcción de una cierta idea de la "nación exótica", que sería España en la Edad Moderna[67]. No nos puede extrañar que, sobre la base de su exotización, con el tema morisco de fondo, España se integre en la "leyenda negra". Esta, a través de Voltaire, entre otros, había presentado al morisco como víctima propiciatoria de la catolicidad excluyente[68]. A lo que los conservadores españoles, sin ne-

63. Francisco Márquez Villanueva, «Lección hodierna de la tolerancia medieval», en Pedro M. Piñero Ramírez (coord.), *La memoria de Sefarad. Historia y cultura de los sefardíes*, Sevilla, Fundación Sevilla Nodo y Fundación Machado, 2007, pp. 327-340.

64. Bernard Vincent, «Moriscos, conspiración y odio», en C. Lisón Tolosana, Juan Calatrava y S. Rojo Flores (eds.), *Antropología y Orientalismo. Homenaje al profesor José Antonio González Alcantud*, Universidad de Granada, 2020, pp. 453-466.

65. Bernard Vincent, *El río morisco*, Valencia, Biblioteca de Estudios Moriscos, 2006, p. 163.

66. Trevor J. Dadson, *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias. Cristianos y moriscos en el Campo de Calatrava*, Madrid, Cátedra, 2017, p. 293.

67. Barbara Fuchs, *Exotic Nation. Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, University of Pennsylvania Press, 2008.

68. J. A. González Alcantud, «Voltaire chez les Morisques. La question mauresque entre l'*Essai sur les moeurs* et les *Questions sur l'Encyclopédie*», en Youssef El Alaoui (ed.), *Morisques (1501-1614)*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2017, pp. 199-217.

gar el brillo de al-Ándalus, habían contestado adjudicando su brillantez al genio local, más que a la aportación árabe o islámica[69].

Empero, no serán sólo los conservadores procatólicos. Para evitar la espinosa problemática de la conspirativa "leyenda negra", el liberal Américo Castro, tras haber estudiado las singularidades del islam peninsular, llegó a concluir que el musulmán español tenía algunas características específicas que lo distinguían del magrebí en particular[70], y que nosotros nos atrevemos a designar como su ibericidad.

Como ha escrito García Cárcel, especialista precisamente en la leyenda negra:

> "El debate identitario sobre la españolidad de los moriscos en el siglo XVI estuvo, sin duda, marcado por dos factores. El primero fue la singular dependencia de la opinión europea, que preocupó mucho por estigmatizar a los españoles como marranos por su tradición multicultural. Los juicios descalificadores de los franceses, sobre todo durante el reinado de Felipe II, fueron terribles, y el racismo español de la limpieza de sangre tuvo mucho de inducido. La expulsión de los moriscos sería fruto de la convicción de la no españolidad de aquellos, convicción que vendría reforzada por la opinión europea"[71].

Esa dependencia de la opinión forjada en el exterior convierte al asunto morisco en un juego de espejos, una identidad especular de múltiples espacialidades y tiempos. Así ha de ser contemplada, más que como una entelequia atemporal, y vinculada sólo al hecho de la expulsión de 1609, aunque este fuese el episodio más crucial de su historia.

* * *

En favor de esta revisión de las memorias juega, según Mohammed Bargach, la propia evolución de España, un país que habría transitado entre 1960, fecha que identifica con la época de miseria y asilamiento, y el presente, en plena prosperidad e integrado en el marco europeo, un modelo: "Es como si conduces un coche, miras hacia adelante, pero también el espejo retrovisor está ahí, y debes mirar por él". La entrada en la modernidad democrática de España ha activado precisamente el debate sobre el pasado. Prueba de su salud es que en Hornachos, por ejemplo, su historia morisca ha llegado a dramatizarse teatralmente de manera pública, sin ninguna oposición ni crítica, en los últimos diez años[72].

---

69. Claudia Lizette Gauzín Campos, «Los usos políticos de la tolerancia en al-Ándalus en la historiografía española de la primera mitad del siglo XIX», en *Cambios y Permanencias*, 10(1), 2019, pp. 124-159. K. Elaine Mcllwraith, *On* Convivencia, *Bridges and Boundaries: Belonging and exclusion in the narratives of Spain's Arab-Islamic past*, The University of Western Ontario, Tesis doctoral, 2018.

70. Américo Castro, *Ensayo de historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes*, Nueva York, Franz C. Feger, 1950.

71. Ricardo García Cárcel, «La memoria histórica de la expulsión de los moriscos», *EHumanista/Conversos*, 2014, p. 126.

72. «Hornachos celebra esta semana su IX Festival Morisco y su I Festival de Música Andalusí», *Hoy*, 18 de agosto de 2021.

Cierto que en la "nación morisca" se ha cristalizado la idea del "pueblo de la memoria", como de modo relevante ocurriera con los hebreos, compartiendo con estos la idea de sufrimiento[73]. El sufrimiento vivido emocionalmente es revivido conforme a los acontecimientos contemporáneos, tales como la persecución, el exterminio o la diáspora[74]. De manera que "los actores de la sociedad civil se comprometen con el legado de los moriscos y abogan por un 'deber de memoria' que desafía el binario 'nosotros contra ellos'"[75], que permitiría pensar de manera diferente la relación con la propia historia y con la europea. Es asunto que corresponde a la memoria social y colectiva a la vez que al relato histórico. Pero la memoria es más afectiva, al contrario que el relato, y debe recibir una reparación particular, que incluya un "punto y final" a partir del cual operen el perdón y el olvido.

Para poder llegar a un punto de acuerdo en torno a la justicia y reparación, que suture el sufrimiento, hay que aceptar la existencia de una pluralidad de memorias y un deber de memoria, que tienen por soporte la "nación", constituida por las colectividades de la diáspora, más familiares y religiosas que vinculadas a los estados, tal como pretendían los primeros estudios de la memoria[76]. Sería la única manera de sortear un problema recurrente como es el de los abusos de la memoria, que los Balcanes y en sus guerras recientes tienen un ejemplo recurrente[77]. Sólo en ese marco es posible un acuerdo de olvido[78].

De poco sirve esgrimir el rencor. Durante la primavera de 2021 tuve la oportunidad de ver cómo un proyecto de llevar por la vía jurídica el tema del reconocimiento de los moriscos, equiparándolo al ya resuelto de los judíos sefardíes, descarrilaba precisamente por su afirmación justiciera. En Facebook existe un grupo titulado "Andalucía Moriscos de Marruecos", con 10.300 miembros. La red dice que fue creado seis años antes, tiene su sede en Rabat y la dirige un señor llamado Tawfiq Elaoufir. Todo agrupado por una fundación, con sede en Estrasburgo, que pone el acento en la persecución que sufrieron los moriscos en España. El tema recurrente es el la Inquisición española, como fuente de sufrimiento para los moriscos. En esta red se suele alabar mucho el legado del historiador tetuaní Mohammed bin Azzuz Hakim. También, aunque con menor intensidad, el de Mohammed Bargach, adjudicándole el liderazgo de la comunidad morisca rabatí. Ambos, ya fallecidos, son tomados como referentes de su lucha por el reconocimiento de los moriscos.

---

73. Yosef Hayim, *Zajor. La historia y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002.
74. Esther Benbassa, *La souffrance comme identité*, París, Fayard, 2007, p. 47.
75. Elena Arigita, «Narratives on the margins of history: memory and the commemoration of the Moriscos», *The Journal of North African Studies*, 24, 2018, p. 13.
76. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel, 1994 [1925], pp. 146-221. Edición de Gérard Namer.
77. Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2008.
78. Marc Augé, *Les Formes de l'oubli*, París, Payot, 1998.

Pero en su afán vindicatorio, en la página web citada se deslizan apreciaciones sin fundamento, pero de gran aceptación popular, como la afirmación largamente reiterada de que Blas Infante, el líder del andalucismo histórico andaluz, se habría convertido al islam en Agmat en 1924 con el nombre de Ahmed. Existe un empeño muy especial en este punto, a pesar de estar ampliamente demostrado que Blas Infante en clave espiritual sólo fue un ecléctico, marcado por un convencido humanitarismo y panteísmo francmasónico[79]. Su casa familiar así lo refleja (Fig. 7). Sin embargo, esta afirmación, sin fundamento historiográfico, retroalimenta el discurso de la derecha xenófoba española, que considera que, si Blas Infante era un musulmán secreto, esta sería una señal inequívoca de un quintacolumnismo que lo llevó necesariamente a ser ejecutado por los franquistas.

Figura 7. Detalle del interior de la casa de Blas Infante en Coria del Río. Foto: JAGA.

79. Antonio de Diego González, «Superando la dependencia religiosa en Andalucía: la propuesta espiritual de Blas Infante», en J. A. González Alcantud (ed.), *Sur. De la dependencia a la eclosión contracultural en Andalucía (1960-1980)*, Barcelona, Anthropos, en prensa.

En el año de 2021, la pretendida contratación por parte de la fundación liderada por Tawfiq Elaoufir de un conocido abogado español, para defender las pretensiones restitutivas de los descendientes de moriscos, fracasó. Aumentó el tono del debate por la afrenta por la crisis habida entre España y Marruecos a propósito de Ceuta, Melilla, el Sahara y Canarias. Es evidente que nos encontramos frente a una emocionalidad, que basada en la humillación colonial, sobre todo, hace imposible cualquier razonamiento historicista. La considerada "incompletud" territorial marroquí, consecuencia del régimen de colonización en teoría, o del neoexpansionismo imperial sahariano, interfiere el asunto morisco.

En los medios del islam vinculado a la España actual, más internacionalizado y global, no obstante, el análisis de los moriscos se presenta como una prolongación de la confrontación con el llamado "catolicismo trinitario", y no de los nacionalismos español y marroquí. La confrontación pierde aquí fuelle "nacionalista", puesto que no aparece claramente definido el "propietario del problema". Es la interpretación, por ejemplo, de la comunidad murabitún, radicada sobre todo en Granada, seguidora del emir Abdelkader, musulmán converso de orígenes británicos. El eje para estos conversos está en la represión que adjudican casi en exclusiva a la Inquisición. Enfatizan, para mostrar el grado de represión, la prohibición, en la fase más aguda de la represión, de que asistiesen a las moriscas de parto comadronas de su misma condición, imponiéndose que en su lugar debían estar presentes comadronas cristianas, para que no pronunciasen el "adhan" o llamada a la oración en el oído del recién nacido[80]. La visión sobre los moriscos está integrada en otra superior que es la del islam, y por ende no existe ninguna especificidad nacional o patriótica.

En cuanto a la reparación probable, y la responsabilidad de quién debe iniciar el procedimiento, lanzo en un foro de internet en 2021, en plena crisis diplomática y política entre Marruecos y España, la pregunta de a quién corresponde la solución del *affaire* morisco. Una amiga arabista contesta: "El problema es de los dos [Marruecos y España], pero empezó por aquí [España]". Indicando con ello que todo proceso de reparación, para llegar al olvido, tiene que iniciarse con el paso al frente de quien lo inició.

Antonio Manuel Rodríguez Ramos, profesor de derecho cordobés, patrono de la Fundación Blas Infante, conocido por su activismo en favor del restablecimiento de la memoria morisca, que sí se halla identificado grandemente por la cultura morisca[81], proponía recientemente revisar el artículo 22 del Código civil español, que establece la manera de acceder a la nacionalidad, para que tuviesen cabida los descendientes de los moriscos del exilio, extranjerizados a lo largo del tiempo. Analógicamente ponía en relación esta posibilidad con el reconocimiento a los sefardíes. "Un ejemplo de este reconocimiento sería, como

80. Ahmad Thomson y Muhammad 'Ata' Ur-Rahim, *Islam en al-Ándalus*, Granada, Madrasa editorial, 2015, p. 288.

81. Antonio Manuel Rodríguez, *La huella morisca*, Córdoba, Almuzara, 2010.

mínimo, la inclusión del término 'moriscos-andalusíes' en el art. 22 del Código Civil, junto a sefardíes y nacionales de Estados vinculados histórica y culturalmente a España"[82]. Y concluye: "Apenas una palabra, una revolución. Con sólo añadir 'moriscos-andalusíes' al artículo 22 del Código Civil llevaríamos a cabo un gesto de justicia histórica con los descendientes de nuestros antepasados exiliados y con nuestra propia memoria colectiva"[83]. Conocedor de las dificultades que supone el reconocimiento de quién es y no es morisco de origen, Antonio Manuel propuso en 2006 la creación de una Oficina Pública para la Acreditación de la Condición Andalusí: "Esta propuesta convertiría en científico el proceso probatorio, evitando la discrecionalidad administrativa. Y su trascendencia investigadora sería infinitamente mayor que la simbólica concesión de nacionalidad"[84]. Aquí lógicamente chocamos con el tema de la impostación genealógica, un tema del máximo interés histórico, que permitió a numerosos andalusíes mantenerse en el poder en la corte majzeniana de Fez durante siglos.

El *affaire* morisco lejos de estar resuelto en el plano político está más vivo que nunca, mientras no se lleguen a políticas adecuadas sobre la reparación moral entre los descendientes de la diáspora, no sólo marroquí, sino tunecina y argelina, sobre todo, que cierren la brecha simbólica del "sufrimiento" abierto en la memoria colectiva de las comunidades de descendientes de moriscos y quienes se identifican con ellos. Puestos en esa perspectiva, lo lógico es preguntarse, como ha hecho el filósofo Reyes Mate, especialista en la memoria hebrea, por el papel que la memoria tiene en el establecimiento de una justicia que debe conducir al perdón y a la reconciliación: "La memoria pone ante los ojos de la sociedad la crudeza de la injusticia exigiendo en cada momento la respuesta adecuada, que unas veces toma la forma de reparación y otras, de memoria de lo irreparable. La reconciliación se trenza en ese proceso"[85].

Hay que buscar caminos originales de reconciliación, donde se conjuguen pasiones e intereses, que dejen cerrado el capítulo de la afrenta, la estigmatización y el rencor. Pero ese acuerdo es entre un Estado, el iniciador de la ofensa, y unas comunidades de descendientes, no un acuerdo entre Estados, ni mucho menos entre un Estado ibérico con otro magrebí, con exclusión de los demás, como proponía en su momento Azzuz Hakim.

Lo que en el terreno académico parece resuelto, es decir, el relato, con el momento simbólicamente clave de 2009, sigue sin estarlo en el plano de la memoria colectiva en el 2022, cuando hago este balance. La nueva narratividad, aceptada consensuadamente, realizada por profesionales de las ciencias sociales

82. Antonio Manuel Rodríguez, «Necesidad de reconocimiento a los descendientes de moriscos-andalusíes en el derecho civil español», en Lila Zellet-Elías y Mauricio López Valdés (coords.), *Supervivencia e imaginarios de al-Ándalus en México*, México, Egiptanos, 2021, p. 65.

83. *Ibidem*, p. 67.

84. *Ibidem*, p. 61.

85. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011, p. 298.

e históricas, ya fue establecida con rigor en el 2009, gracias a investigaciones sólidas como la de nuestro homenajeado, el profesor Bernard Vincent (Fig. 8). Ahora falta ajustar deber de memoria, necesidad de olvido, perdón y justicia transicional, para cerrar el capítulo del exilio, la diáspora y el sufrimiento.

Figura 8. Bernard Vincent y José Antonio González Alcantud.

Resumen

En el año 2009 un congreso celebrado en Granada sobre los moriscos, con motivo del cuarto centenario de su expulsión en 1609, pretendía poner punto y final consensuadamente al relato histórico. Sin embargo, el debate sobre la memoria, encarnada en los descendientes magrebíes de los moriscos, y sobre la reparación se mantuvo vivo. Varios hechos –aprobación por el parlamento español de una proposición no ley, propuesta para el Premio Príncipe de Asturias, etc.– lo confirman. El autor, apoyándose en la complejidad de la relación entre memoria social, relato histórico y justicia transicional, con el sufrimiento como elemento clave, interpreta la actualidad de la presencia morisca en España y el Magreb.

Palabras clave: moriscos, andalusíes, genealogía, memoria, sufrimiento, reparación.

Abstract

Moorish and descendants of Moorish. Narrative, memory and transitional justice.

In 2009, a meeting held in Granada on the "moriscos" (Moorish), on the occasion of the fourth centenary of their expulsion in 1609, put a consensual end to the historical narrative. However, the debate on memory, embodied in the Maghrebi descendants of the Moorish, and on reparations, was kept alive. Several facts –approval by the Spanish parliament of a non-legislative proposal, proposal for the Prince of Asturias award, etc.–. The author, based on the complexity of the relationship between social memory, historical narrative and transitional justice, with suffering as a key element, interpret the current situation of the Moorish presence in Spain and the Maghreb.

Keywords: moorish, andalusies, genealogy, memory, suffering, reparation.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.07
Para citar este artículo:
La Parra López, Santiago, «Francisco de Borja, entre Francisco de Asís e Ignacio de Loyola», *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.07

FRANCISCO DE BORJA, ENTRE FRANCISCO DE ASÍS E IGNACIO DE LOYOLA

*Santiago La Parra López**

En 2021 se cumplió el 350 aniversario de la canonización de Francisco de Borja y 2022 será el 450 de su muerte. Con motivo de estas efemérides, el papa Francisco I ha decretado Año Jubilar de San Francisco de Borja desde el 3 de octubre (festividad oficial del santo duque de Gandía) de uno a otro año.

Vaya por delante que la ausencia por triplicado del título de santo en el encabezamiento de este trabajo no implica que se lo regateemos a nadie. Muy al contrario, más allá del respeto a otras perspectivas y a todas las devociones, es una simple cuestión de coherencia con nuestra propia mirada aquí, que es de tejas abajo. Por consiguiente, no estamos a favor ni en contra de la canonización del duque de Gandía ni de nadie. Puesto a decirlo todo, hemos de reconocer –eso sí– que la subida de un Borja a los altares nos resulta muy estimulante intelectualmente y el decretado Año Jubilar se nos antoja una muy buena ocasión para reflexionar sobre algo tan interesante, y necesario, como la revisión de la historiografía borjana, en general y, en particular, la centrada en el IV duque de Gandía.

En las líneas que siguen dedicaremos más espacio a lo que entendemos que no fue Borja que a explicar las razones que avalan nuestra tesis sobre el humanismo militante del santo duque de Gandía. Al fin y al cabo, como escribía Juan de Cabriada en su *Carta filosófica, médico-chymica*… (1687): "¡el intentar apartar el dictamen de una opinión anticuada es de lo más difícil que se pretende en los hombres!"[1].

* Universitat Politècnica de València-EPSG.

1. http//www.cervantes virtual.com/obra/carta-filosogica-medido-chymica-en-que-se-demuestra-que-de-los-tiempos-y-experiencias-se-han-aprendido-los-mejores-remedios-contra-las-enfermedades.

Un santo en la familia Borja

En el caso que nos ocupa estamos convencidos de que el peso de las hagiografías supera al de las biografías, por lo que no nos parece fuera de lugar seguir insistiendo, como punto de partida, en algo tan elemental como que Francisco de Borja y Aragón fue hombre antes que santo[2]. Porque, además, lo uno (la santidad) sin lo otro (la humanidad) queda tan constreñido que solo halla acomodo en la fe del carbonero.

A nadie se le escapa que la familia Borja ha hecho correr ríos de tinta y kilómetros de celuloide, sobre todo en su versión italianizada, escrita *Borgia* para reproducir la fonética del original valenciano. No se puede decir, pues, que este sea un tema inédito. Pero, como ha denunciado brillantemente Marion Herman-Rottgen[3]. con demasiada frecuencia estos contenidos resultan tediosos, por reiterativos, e incluso de una vulgaridad tan carente por completo de interés como evidencia, por ejemplo (entre otros más discretos), la famosa obra póstuma de Mario Puzo[4].

Esta pseudoliteratura –como la calificaba el P. Batllori– ha convertido a los Borja-Borgia en sinónimo de escándalo y crimen. Sin pretender, ni muchísimo menos, blanquear la leyenda negra "borgiana" (que haberla, hayla), nosotros creemos que el mayor pecado de los Borja fue ser considerados extranjeros allí, en Italia, cuando conquistaron el papado ¡por dos veces! durante la segunda mitad del s. XV (1455 y 1492) y, así mismo, unos perfectos advenedizos aquí, en España, cuando en 1485 volvieron a su Valencia natal como flamantes duques de Gandía, vía mercantil (por compra)[5]. Paradojas de la historia, ellos, que habían hecho del valenciano la lengua coloquial en el Vaticano, regresaron a su tierra con el apellido italianizado, incluso en la documentación local.

Para una producción historiográfica que, en general, se ha ocupado tanto, pero tan mal, de los *Borgia* y de manera tan pobre como selectiva de los Borja[6].

---

2. S. La Parra López, «Francesc de Borja, duc abans que sant», en *L'Europa renaixentista. Simposi sobre els Borja*, Gandia, CEIC Alfons el Vell i Editorial Tres i Quatre, 1998, pp. 271-306.

3. M. Hermann-Röttgen, *La familia Borja. Historia de una leyenda*, Valencia, IVEI Alfons El Magnànim (en lo sucesivo IVEI), 1994 (original en alemán, 1992).

4. M. Puzo (con la colaboración de C. Gino), *Los Borgia*, Barcelona, Planeta, 2001; original en inglés 2001; hay también versión en valenciano, de ese mismo año, por editorial Bromera.

5. S. La Parra López, «El nacimiento de un señorío singular: el ducado gandiense de los Borja», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 24, 2006, pp. 31-66.

6. Este panorama tan poco halagüeño incluye incluso una enmienda a la totalidad en la obra de J. Benavent y M. Muñoz titulada (con más dosis de provocación que de argumentación fundada) *Contra els Borja*, Paiporta, Centre Francisco Tomás y Valiente (UNED Alzira), 2013. Sobre el estado de la cuestión mantenemos lo que decíamos en S. La Parra, «La mirada sobre los Borja. (Notas críticas para un estado de la cuestión)», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 15, 1996, pp. 387-401.

la canonización del IV duque de Gandía no podía tener otra explicación que la de cerrar el círculo, corrigiendo los desvaríos de Alejandro VI, que queremos creer hoy ya están asumidos por todos. Para la visión mesiánica del tema –complaciente y justiciera–, la figura del santo duque de Gandía vendría a lavar las toneladas de inmundicia arrojadas por los *Borgia* sobre la memoria de la Iglesia católica. Esto es exactamente lo que en 1963 defendía, por ejemplo, Saint Paulien (pseudónimo del ultramontano Maurice-Yvan Sicard) en una obra con un título así de explícito: *San Francisco de Borja, el expiador*[7], a la que el P. Batllori replicaría, con su proverbial perspicacia y fina ironía, que bastante tenía Borja con sus propios pecados como para pretender asumir los de su familia. La conclusión acaba siendo muy parecida, aunque con argumento diferente, desde la otra orilla ideológica. Y así, por ejemplo, Joan Francesc Mira da por sentado que "en sus años romanos Francisco de Borja, por supuesto, nunca quiso saber nada de su bisabuelo papa"[8].

Muy al contrario, nosotros creemos que, de la misma forma que lo más original del pontificado de Alejandro VI no fueron precisamente sus escándalos sexuales, Francisco de Borja nunca fue el clavo que saca otro clavo y siempre quiso saberlo todo de todos sus antecesores (incluida su tía abuela Lucrecia Borja)[9], como también de su familia más cercana, comenzando por el tarambana de su abuelo paterno Juan (Giovanni Borgia) y terminando por sus hermanastros díscolos Pedro Luis Galcerán, Felipe Manuel y Diego, quienes hoy serían acusados –con razón y entre otros delitos– de formar parte de banda armada[10]. Y por lo que se refiere, en concreto, a la singular figura de su polémico bisabuelo paterno, el papa, fue Francisco de Borja precisamente quien impuso con éxito en su familia una actitud de gratitud y expreso reconocimiento hacia la memoria de Alejandro VI, porque –como dejó escrito en el ítem 14 de su testamento, en valenciano– "amor se ha de pagar ab amor…"[11].

7. Madrid, Ediciones Paulinas, 1963.
8. J. F. Mira, «Los Borja: historia y leyenda», en *Los Borja. Del mundo gótico al universo renacentista*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2001, pp. 109-114, cit. de p. 114.
9. S. La Parra López, «El ducado de Gandía y la memoria familiar de san Francisco de Borja», *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, 2, 2008-2009, ed. electrónica.
10. De hecho, Diego fue ajusticiado en Xàtiva el 3 de septiembre de 1562, por orden de Felipe II, condenado por el asesinato de un hijo bastardo del duque de Segorbe. S. Urzainqui Sánchez, *El asesinato de D. Diego de Aragón*, Segorbe, Fundación Mutua Segorbina, 2007 y S. La Parra López, «La familia de San Francisco y la violencia señorial valenciana: el caso Diego de Borja», en E. García Hernán y M.ª P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo (1510-1572). Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Valencia-Roma, Albatros Ediciones e Institutum Historicum Societatis Iesu (IHSI), 2011, pp. 145-165.
11. S. La Parra López, «El ducado de Gandía y la memoria familiar…», p. 95.

Francisco de Borja en la encrucijada de la ortodoxia

Con ese afán gratuito de unos y otros por situar a Francisco –el Borja santo– en las antípodas de su bisabuelo paterno Alejandro VI –el papa libertino–, algunos autores retrotraen tan lejos a nuestro protagonista que lo emplazan con un pie en la Edad Media y el otro en la Moderna, pero mirando siempre hacia atrás. Es el caso concreto y explícito de Julián José Lozano Navarro, por ejemplo, quien sitúa a Borja "como el señor a caballo entre la Edad Media y el Renacimiento que en el fondo es", de modo que –según aventura este autor– Borja solo atisbó un horizonte universal cuando se hizo jesuita, con el agravante de que esa expansión de sus expectativas vitales lo abocaría al choque con Antonio Araoz, defensor de una "Compañía española"[12]. Llevando al extremo la rivalidad entre ambos jesuitas, Lozano añade que Araoz no solo no defendió a su correligionario valenciano cuando el nombre de Borja apareció en el Índice de Valdés, sino que se muestra convencido de que la persecución inquisitorial padecida por Borja en 1559 "fue orquestada por el padre Araoz y sus partidarios de Corte".

Esta opinión, que a nosotros nos parece muy aventurada (entre otras razones por el exagerado protagonismo que le atribuye al jesuita guipuzcoano), está en línea con el complot político que vislumbra J. Martínez Millán en aquel desafortunado asunto, cuyo brazo ejecutor sería el inquisidor y destacado "albista" Fernando Valdés "para desacreditar toda la religiosidad de la facción ebolista, que era la que dominaba la Corte, empezando por la propia doña Juana"[13]. Enrique García Hernán abunda en que la razón para incluir a Borja en el Índice de 1559 fue que "le querían quitar de en medio [en la corte] con malas artes"[14], pero el gran instigador no sería precisamente el P. Araoz (aunque no es impensable que se habría prestado a hacerlo, si hubiera podido hacerlo), sino más bien el obispo de Cuenca y confesor real Fr. Bernardo Fresneda (O.F.M.). Doris Moreno, por su parte, se muestra convencida de que en el trasfondo de este asunto "había una voluntad de dañar a Borja y a la Compañía muy evidente"[15].

---

12. J. J. Lozano Navarro, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 99 para esta y p. 100 para la cita inmediata siguiente.

13. J. Martínez Millán, «Familia real y grupos políticos: la princesa doña Juana de Austria (1535-1573)», en J. Martínez Millán (dir.), *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, pp. 73-105, cit. de p. 95.

14. E. García Hernán (ed.), «Introducción» a *Monumenta Borgia VII (1550-1566). Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius (1510-1572)* (en lo sucesivo *Monumenta Borgia*), Valencia-Roma, Biblioteca Valenciana (Generalitat Valenciana) e IHSI, 2009, p. 35.

15. D. Moreno, «Francisco de Borja y la Inquisición», en S. La Parra López y M. Toldrà (eds.), *Francesc de Borja (1510-1572), home del Renaixement, sant del Barroc / Francisco de Borja (150-1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco*, Gandía, CEIC Alfons el Vell-Institut Internacional

José Luis González Novalín, biógrafo del inquisidor Valdés, rechazó de plano que la inclusión de Borja en el Índice obedeciera, como sostenía el jesuita Feliciano Cereceda[16], a una venganza personal del inquisidor por la amistad del duque de Gandía con el arzobispo Carranza, procesado ese mismo año, entre otras razones porque el Santo Oficio no se movía por rencillas personales. El autor no halla explicación más plausible sobre la persecución inquisitorial de Borja que la precipitación con la que fue elaborado el polémico Índice[17]. Y a esto habría que añadir –no lo olvidemos– la perspicacia comercial del impresor complutense Juan de Brocar, quien agrupó diversos opúsculos en un tomo que tituló *Obras del cristiano* y le puso la firma de Francisco de Borja para hacer más atractiva su venta[18]. Borja le explicaría luego a Laínez que "el tal título jamás le puse yo en mis obras ni me pasó por pensamiento"[19].

González Novalín ratificaba expresamente la opinión pionera al respecto del jesuita Cándido de Dalmases, quien abordó en su día la cuestión en su ámbito originario –el doctrinal– como una cuestión de mentalidad (que es el terreno que pisamos aquí y ahora nosotros) y no tanto de política cortesana, que es hacia donde ha ido derivando, cada vez más, con el paso del tiempo. Analizando, pues, el eventual *corpus delicti* –los textos espirituales que Borja sí escribió cuando aún era seglar– el P. Dalmases llegaba a la rotunda conclusión de que en esos escritos no se halla "lo más mínimo que se aparte de la más pura ortodoxia", de modo que "el episodio hay que situarlo en el momento de exasperación que atravesó España cuando en varias partes se descubrieron los primeros focos de luteranismo"[20].

Con anterioridad a los hechos que dieron lugar a esta desagradable polémica, que le costó a Borja año y medio de autoexilio en Portugal (1560-1561), hallamos

---

d'Estudis Borgians-Acción Cultural Española, 2012, pp. 351-375, cit. de p. 367; la autora vuelve sobre el tema en «Los jesuitas, la Inquisición y la frontera espiritual de 1559», *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, vol. 92, 2015, pp. 655-675. DOI: 10.1080/14753820.2015.1039383.

16. F. Cereceda, «Episodio inquisitorial de san Francisco de Borja», *Razón y Fe. Revista Hispano-Americana de Cultura*, 142, 1950, pp. 174-191 y 355-366; 143, 1951, pp. 277-291; este artículo póstumo, y publicado por entregas, estaba pensado como parte de una biografía de Borja, tras la del P. Laínez, que la temprana muerte del autor impidió. El P. Cereceda (1901-1950) consideraba que el episodio de 1559 "pudiera haber representado la pérdida de la fe en nuestra patria, con la subsiguiente ruptura de la unidad nacional" (p. 178). Pero en esta ocasión no se dejó arrastrar por la épica nacionalcatólica, sino que buscó el apoyo de testimonios de coetáneos (sobre todo epistolares), aunque sorprendentemente no da las respectivas fuentes de archivo.

17. J. L. González Novalín, «La Inquisición y la Compañía de Jesús», *Anthologica Annua*, 37, 1990, pp. 11-56 y «La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615)», *Anthologica Annua*, 41, 1994, pp. 77-102.

18. M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966, 2ª ed. (ed. orig. en francés 1937), nota 30 de p. 713.

19. Cit. por F. Cereceda, *op. cit*., 185.

20. C. de Dalmases (S.I.), «San Francisco de Borja y la Inquisición española, 1559-1561», *Archivum Historicum Societatis Iesu* (*AHSI*), anno XLI, fasc. 81, 1972, pp. 48-135, cit. de p. 126.

a nuestro protagonista en otra de aquellas encrucijadas espirituales a propósito de en qué parte cabría situarlo de la delgada línea que separaba en su tiempo el recogimiento ortodoxo del iluminismo heterodoxo, según terminología de Alabrús y García Cárcel[21]. El P. Mestre, partiendo de donde hay que partir en estos casos (que es el análisis de los textos, como hacía el P. Dalmases), concluye que "en las *Obras muy devotas y provechosas…* de Borja son visibles los caracteres de la vía del recogimiento dentro, por supuesto, de la más perfilada ortodoxia"[22]. Mucho menos sutil, el P. García-Villoslada atribuía a "la terminología de modernos historiadores" la mera sospecha de "iluminismo" del duque de Gandía[23].

En esta ocasión había indicios factuales a los que acogerse para dañar la figura de Borja, si fuera eso lo que se pretendía. Nos referimos al denominado "caso de Gandía", que el P. Ruiz Jurado (a quien remitimos para los detalles) ha calificado de "caso peregrino"[24]. Se desató en 1547 y aunó un episodio de rigor penitencial con otro de profetismo[25], protagonizados por el escrupuloso P. Andrés de Oviedo (primer rector de la universidad gandiense, quien acabó trágicamente sus días como misionero en Etiopía), al que se le unió el P. Francisco Onfroy, recién llegado a Gandía en enero de 1548 procedente de Valencia, donde se había graduado en Artes. El duque se hallaba, a la sazón, lejos de sus estados, asistiendo en Monzón (Huesca) a cortes generales. Pero de alguna manera, que juzgamos involuntaria, él había creado el caldo de cultivo que propició tales excesos, con los consiguientes riesgos en personalidades más débiles que él, al hacer extensibles a familiares y vasallos la exigente religiosidad que comenzaba por aplicarse a sí mismo de manera implacable.

Los hechos se han prestado a interpretaciones tan fuera de lugar que el P. Dalmases se vio obligado a aclarar que "psicológicamente [Francisco de Borja] nos parece un sujeto completamente normal"[26]. Además de sus propias capa-

---

21. Estos autores se preguntan: "¿qué separó siempre el ortodoxo *recogimiento* del heterodoxo *iluminismo*?". Y responden: "Sin duda, la discusión o la prudencia. Lo que más se penalizó, en definitiva, fue lo que el alumbradismo tenía de bohemia efectista" (R. M.ª Alabrús Iglesias y R. García Cárcel, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra, 2015, p. 165, las cursivas son del original). Según esto, a Borja cabría emplazarlo en las antípodas del iluminismo, pues carecía por completo del menor atisbo de bohemia.

22. A. Mestre Sanchis, «Las corrientes de espiritualidad en la Valencia de la primera mitad del siglo XVI», en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600)*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1983, pp. 53-80, cit. de p. 60.

23. R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas*, Madrid, Taurus, 1965, p. 93, nota 23.

24. M. Ruiz Jurado (S.I.), «Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549», *AHSI*, XLIII, fasc. 86, 1974, pp. 217-266, cit. de p. 217.

25. A. Milhou, «La tentación joaquinita en los principios de la Compañía de Jesús. El caso de Francisco de Borja y Andrés de Oviedo», *Florencia. Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti*, VIII-IX, 1994-1995, pp.193-239 y, de este mismo autor, «El mesianismo Joaquinita del círculo jesuita de Francisco de Borja (1548-1550)», *Storia e figure dell'Apocallise fra '500 e '600*, Roma, 1996, pp. 203-223.

26. C. de Dalmases, «El sentimiento de confusión en san Francisco de Borja», *Manresa*, XXXIV, 131, 1962, pp. 99-118, cit. de p. 116.

cidades y experiencias, que no eran pocas ni anodinas, en el cambio de rumbo radical que Borja decidió dar a su vida contó con la guía y experimentado consejo de Ignacio de Loyola, quien tenía muy claro lo mucho que el duque de Gandía podía ayudar a conseguir los objetivos de la *Societas Iesu*[27]. Sobre el asunto concreto que nos ocupa, el fundador sabía muy bien de qué hablaba, por experiencia propia, tras su "conversión" (1521) en Montserrat y Manresa.

Tras su paso por la corte, el virreinato de Cataluña y el gobierno del ducado de Gandía, Borja era a la sazón un avezado hombre público, pero un jesuita novel, que acababa de hacer en secreto su profesión de entrada en la Compañía (1 de febrero de 1548). En su condición de novicio, el duque aceptó los consejos de su admirado maestro, a quien el 4 de mayo de ese mismo año 1548 le confesaba que "este gusano ya no hará mal a la Compañía"[28]. Interpretamos estas palabras como propósito de enmienda personal, íntimo, pues el virus de los excesos penitenciales debía seguir vivo entre el incipiente grupo de jesuitas gandienses, habida cuenta de que, cuatro meses después, el 20 de septiembre Loyola todavía insistía en carta al duque, y jesuita en secreto, que procurara evitar "todo aquello que pueda parecer a gota de sangre" y que se rebajara el número de horas dedicadas a la oración y penitencias, pues "ternía por mejor que la mitad del tiempo se mudase en estudio"[29].

Lo que más nos inquieta de todo este episodio de religiosidad extremada son sus raíces, el origen. Hay unanimidad en considerar que desde que, siendo virrey de Cataluña (1539-1543), Borja conoció al extremeño Juan de Tejeda, lego franciscano en el convento de Jesús de Barcelona, su vida dio un giro copernicano. Comenzó a practicar ayunos estrictos, que cambiaron radicalmente su aspecto físico, acompañados de penitencias sangrientas e interminables horas, diurnas y nocturnas, dedicadas a la oración. Tejeda se mudó también de Barcelona a Gandía con la familia del nuevo duque y aquí, en la villa ducal, recibió las órdenes mayores de manos del obispo de Cartagena Esteban de Almeida, gran amigo y admirador de Francisco de Borja.

Aunque no nos podemos detener en los detalles del caso, hemos de confesar nuestro total desconcierto ante la estrecha relación establecida entre Borja y Tejeda, por cuanto no acertamos a comprender cómo aquel lego ágrafo, de

27. Ribadeneira glosaba la intervención complementaria de Loyola y Borja en el origen de la Compañía, "el uno para plantarla y el otro para regarla" (*Vida del P. Francisco de Borja, que fue Duque de Gandía y después Religioso y III General de la Compañía de Iesús*, En Madrid, en casa de P. Madrigal, 1592, de la dedicatoria a Felipe II, sin paginar).

28. *Monumenta Borgia II* (*1530-1550*), Madrid, 1903, p. 548.

29. Cit. por E. García Hernán, «Francisco de Borja, patrono de la nobleza española. Aproximación a su figura desde una perspectiva nobiliaria», en F. Barrios Pintado (coord.), *Francisco de Borja, Santo y Duque (1510-2010)*, Madrid, Fundación Cultural de la Nobleza Española, 2010, pp. 1-135, cit. de p. 104 (Apéndice documental).

pasado turbio y turbulento[30], pudo lograr tal ascendencia sobre un personaje tan relevante, culto y experimentado como el virrey. De lo que no nos cabe duda, eso sí, es de que no fue el prestigio personal del franciscano lo que cautivó a Borja, sino que, muy al contrario, debió ser el afecto y la protección que Borja le brindó a él lo que encumbró a Tejeda, cuya aura de santidad (con el don de adivinación incluido) se propagó desde la clausura de Santa Clara de Gandía, epicentro de la reforma coletina en la península ibérica (o sea, de vuelta a la estricta observancia de la regla original) y cenobio que gobernaban las Borja y mantenían los Borja a la sazón[31].

Loyola, quien aprendió a conocer a los hombres cuando mandaba soldados, ahora seguía muy de cerca, desde la distancia, todo lo que pasaba en Gandía y no solo no se dejó impresionar por la figura del lego franciscano, sino que previno sin ambages al duque (más ingenuo en las relaciones personales) sobre la conveniencia de distanciarse de él también físicamente, lo cual pasaba, para empezar, por no alojarlo en su propio palacio ni aun en las nuevas dependencias del colegio en construcción, que pronto –antes incluso de acabadas las obras– se convertiría en universidad. Así, el 29 de marzo de 1548, con el "caso de Gandía" en su pleno apogeo, escribía el secretario Polanco al duque sobre la conveniencia de enviar a Roma a los PP. Oviedo y Onfroy, y a "P.F.J.T" (Tejeda) "a su religión, por quitar todos los inconvenientes por el mayor bien universal"; y, si eso no fuera posible, que "les fuese puesto algún interdicho porque no se hablasen uno con otro"[32]. Dos días más tarde, el mismo Polanco le confesaba a Araoz que en Roma no había duda de que el responsable de todo aquello era "Fr. Joan de Texeda, de cuya conversatión con los del colegio no se contenta nada N[uestro] P[adre] y mucho menos de la cohabitación"[33].

Pese a la clara y poco favorable opinión de Loyola sobre Tejeda que desvelan estos elocuentes testimonios, entre otros conocidos, tanto los cronistas de la Compañía como los hagiógrafos de Borja mantuvieron intacta la buena fama del franciscano, lo que interpretamos como recurso de los unos para el enaltecimiento de la orden (glosando a sus aliados históricos) y como una piedra más, por parte de los otros, en la construcción de la mejor imagen del santo duque de Gandía. Con estos fines, el P. Bartolomé de Alcázar describía así a Tejeda:

---

30. Una síntesis de la vida de este polémico personaje, que juzgamos muy sobrevalorado, en Archivo Histórico Nacional, Códice 535 B, manuscrito –según el P. Ruiz Jurado– de un jesuita, "probablemente español", entre 1592 y 1601, con un resultado "poco atendible dadas sus características" (M. Ruiz Jurado, «Un caso de profetismo…», pp. 217 y 229).

31. S. La Parra, «El velo y el apellido: las Borja en el monasterio de Santa Clara de Gandía», en D. Bernabé Gil, M.ª C. Irles y J. D. Rodrigues (orgs.), *Actores e instrumentos del poder en las monarquías ibéricas*, Coimbra, Edições Almeida, 2022, pp. 91-165.

32. *Monumenta Ignatiana… Series prima… Epistolae et Instructiones*, Madrid, en la imprenta de Gabriel López del Horno, 1904, 12 vols., 1903-1911, vol. II, 1904, pp. 65 y 66, respectivamente.

33. *Ibidem*, 43.

> "varón esclarecido y más de el cielo que de la tierra, porque su principal conversación era con los ángeles; de continua oración, mortificación y humildad, abrasado en amor de Dios y enriquecido con los dones de el Espíritu Santo; illustre decoro de la Orden Sagrada de los Menores…"[34].

A falta de explicación más convincente sobre el origen de la sapiencia de Tejeda, el cardenal Cienfuegos la atribuía a la divina Providencia, en estos términos pretendidamente poéticos: "todos los jesuitas estavan persuadidos a que la divina sabiduría avía llovido ciencia en aquella alma y a que avía destilado en aquel entendimiento su más puro rocío la aurora…"[35].

Pero realmente no todos sus correligionarios fueron en su tiempo, ni lo han sido luego, tan comprensivos con Borja. Apoyándose en esa polémica relación que acabamos de esbozar con el P. Tejeda, Benedetto Palmio emplazaba a Borja en una nueva encrucijada, que ya no era la de la ortodoxia católica, sino asunto interno, por cuanto lo que ahora se cuestionaba desde dentro de su propia orden era la fidelidad del III general de la Compañía al "espíritu ignaciano". El asistente general para Italia –cargo que recibió, por cierto, del propio Borja y siguió ejerciendo durante el mandato de su sucesor– dejó escrito en su *Autobiografía* que "F. Borgia, ancora que fusse homo e santo, non era così conforme al spiritu d'Ignatio essendo stato ammaestrato del frare Giovanni [Tejeda]…"[36]. No estamos seguros de que esta otra polémica esté hoy superada del todo y, en cualquier caso, no la rehuiremos aquí.

Dos traiciones incompatibles

Palmio comenzó a escribir su *Autobiografía* –en defensa propia, como todas– cuando se retiró a Ferrara en 1580, donde vivió hasta su muerte (14 de noviembre de 1598). Tres siglos y medio después reaparecía el fantasma de la fidelidad del III general de la Compañía al "spiritu d'Ignatio", ahora con la fuerza de la perspectiva que proporciona el paso del tiempo, en la primera biografía de Borja escrita en alemán, obra del joven jesuita Otto Karrer (1888-1976), titulada *San Francisco de Borja. General de la Compañía de Jesús 1510-1572*[37]. Las casi 450 páginas de este libro vieron la luz en diciembre de 1921, pero habían en-

34. B. Alcázar (S.I.), *Chrono-historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo y elogio de sus varones illustres, fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales*, Madrid, Juan García Infançón, 10 libs. en 4 vols.: I-II, 1710 y III-IV, 1712, cit. de I, p. 108.

35. Á. Cienfuegos (S.I.), *La heróyca vida, virtudes y milagros del Grande San Francisco de Borja, antes duque quarto de Gandía y después tercero General de la Compañía de Jesús...*, Madrid, imprenta de Bernardo Peralta, 1726, 3.ª impresión (ed. original 1702), libro II, cap. XII, § III, p. 82.

36. Cit. por E. García Hernán (ed.), «Introducción» a *Monumenta Borgia VII…*, p. 18, nota 20.

37. *Der heilige Franz von Borja. General der Gesellschaft Jesu 1510-1572*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1921. (P. Begheyn, S.I., «Otto Karrer and his biography of Francisco de Borja (1921)», en E. García Hernán y M.ª P. Ryan, *op. cit*., pp. 439-446).

trado en la imprenta en 1919. Es cierto que la situación económica en la Alemania de posguerra no era la coyuntura más favorable para financiar proyectos de este tipo, pero, al parecer, también se cernía ya alguna sombra de duda sobre el contenido de la obra, aun después de superada la preceptiva censura.

El libro tuvo una acogida inicial muy positiva, incluidas opiniones tan autorizadas como la de Ludwig von Pastor, por ejemplo. Inicialmente también participó de esta opinión favorable el P. Wlodimir Ledóchowski, polaco de familia noble que gobernó con mano de hierro la Compañía desde 1915 hasta su fallecimiento en 1942. Subido en la cresta de la ola, Karrer fue designado historiador oficial de la orden en 1922 y, como tal, se le encargó terminar la biografía del jesuita Roberto Bellarmino (1542-1621), previa a su canonización por Pío IX (1930), que había dejado inacabada el francés Xavier-Marie Le Bachelet, S.I. Pero cuando Ledóchowski empezó a leer la biografía de Borja su opinión cambió radicalmente, como evidencia el contenido de la carta que el 2 de septiembre de 1922 escribió, desde Zúrich, a Augustin Bea, responsable máximo de la Alta Provincia Alemana y buen amigo de Karrer. El general comenzaba la misiva diciendo que estaba leyendo el libro de Karrer, de quien alababa su talento y le reconocía aportaciones valiosas. "But –añadía a continuación, suponemos que en tono airado– there are objectively false opinions and interpretations that could do serious harm to the Society both internally and externally...". Se mostraba muy sorprendido por el hecho de que a los censores se les hubieran pasado determinados pasajes como, por ejemplo, el del espinoso tema de la forma de orar que Borja quiso implantar en la Compañía. El general, escandalizado, comunicaba a su interlocutor la intención de convocar a Karrer en Roma para tratar directamente con él sobre los asuntos polémicos de su libro y mientras tanto –le avanzaba– "I prescribe that neither a new edition nor a translation in another language be published until necessary improvements are made"[38].

Las cosas fueron a peor y el 6 de julio de 1923 un Karrer abatido y desolado le escribía desde Roma a su buen amigo y confidente, el provincial A. Bea: "Finally, Fr. General sent me a *memorial* –I use the Spanish title– that proved to me that (my life of Borja) –neither in total nor in details– was anything but a messy work..."[39].

38. P. Begheyn, *op. cit*., p. 442. El autor reseña que, por entonces, el jesuita mexicano Eduardo Iglesias había iniciado en Sarrià la traducción al español de la obra de Karrer, pero desistió de su intento a raíz de esta decisión del polémico general polaco y lamentablemente sigue sin estar traducida.

39. *Ibidem*, cit. de p. 444 (el destacado es nuestro). El 23 de ese mismo mes Karrer dejó la Compañía de Jesús, abjuró de la iglesia católica y el 29 de agosto ingresó en la protestante, donde decía sentirse más libre. Pero la rebeldía le duró poco, pues a finales de ese mismo 1923 le pidió a su amigo Bea que propiciara su vuelta a la Iglesia romana. Fue readmitido el 1 de febrero siguiente y desempeñó un destacado papel como consejero durante el Vaticano II, donde conoció a Pedro Arrupe, quien autorizó su readmisión en la Compañía, de modo que cuando falleció (Lucerna, 8 de diciembre de 1976) era de nuevo jesuita.

Dejándonos guiar en este asunto por la opinión más autorizada de los PP. Cándido de Dalmases (autor de la que, en nuestra opinión, sigue siendo la biografía más útil de Borja)[40] y Manuel Ruiz Jurado (editor de su *Diario Espiritual*)[41], a nosotros nos parece que en esta ocasión el P. Ledóchowski tenía razón en la cuestión de fondo (no en las formas), pues Borja nunca traicionó el pretendido "espíritu ignaciano"[42] ni Loyola se habría podido equivocar tanto al haber elegido a una persona en la que puso tales esperanzas sobre el futuro de la Compañía.

Llegados a este punto, cabría preguntarse si ocurrió lo propio con la que bien podríamos considerar la versión en negativo de esta cuestión; a saber, la traición del mismo Borja al "espíritu monástico", en general, y el franciscanismo en particular. Porque los argumentos en los que Karrer se apoyaba para denunciar, a tan alto precio personal, la (supuesta) traición del III general de la Compañía al "espíritu ignaciano" son prácticamente los mismos, pero en negativo, que los empleados en su tiempo por quienes acusaban a Borja de haber traicionado el "espíritu monástico". Lo que estamos sugiriendo es, en efecto, que interpretando exactamente al revés los cargos, por ejemplo (no escogido al azar), de Melchor Cano (1509-1560) contra la Compañía, el resultado arroja una sorprendente coincidencia con lo que Karrer achacaba a Borja. Porque, tal y como lo resume Astrain, el dominico "reprende en la Compañía la falta del coro, el no tener ayunos y asperezas corporales, fuera de los mandados por la Iglesia a todos los fieles; el no vivir en clausura, el mostrarse excesivamente benignos con los penitentes, y, por fin, condena el uso de los Ejercicios, notando algunas proposiciones de ellos"[43].

El 5 de octubre de 1558 (no diez años antes, en 1548, como databa erróneamente F. Caballero, nuestra fuente) escribía Melchor Cano al confesor real Fr. Bernardo Fresneda (O.F.M) lamentándose por su frustrado viaje a Roma, en donde, "allende de lo que a mí tocaba, yo pretendía comunicar con el Papa *los apuntamientos que tengo contra yerros desta nueva Compañía*, por descargar mi conciencia y tratar si por aquella vía se ponía algún reparo a tanto mal como yo temo desta gente"[44]. Con eso de "lo que a mí tocaba" M. Cano se refería, sin duda, a

---

40. C. de Dalmases (S.I.), *El Padre Francisco de Borja*, Madrid, BAC Popular, 1983.

41. M. Ruiz Jurado (S.I.) (edición crítica de), *San Francisco de Borja. Diario Espiritual (1564-1570)*, Bilbao, Mensajero, 1997.

42. Lo corrobora explícitamente J. M.ª Benítez i Riera (S.I.), «El gobierno de Borja en la Compañía de Jesús», en S. La Parra y M. Toldrà (eds.), *op. cit*, pp. 275-279.

43. A. Astrain (S.I.), *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, Razón y Fe, 1902-1925, 7 vols.; cit. de tomo I, *San Ignacio de Loyola (1540-1556)*, libro II, cap. VIII ("Persecución de Melchor Cano"), p. 326.

44. F. Caballero, *Conquenses ilustres. II: Melchor Cano*, Madrid, Imprenta del Colegio Nacional de sordo-mudos y de ciegos, 1871, p. 354; la cursiva es del original. El error de cronología que corregimos es flagrante, no solo por el hecho inapelable de que en 1548 no se celebró capítulo general alguno de la orden en Roma, sino porque hay constancia expresa de que ese viaje frustrado tuvo lugar diez años después, en 1558, cuando sí se reunieron en Roma los representantes de los dominicos y eligieron maestro de la Orden al lombardo Fr. Vicente Giustiniani (I. Taurisano, O.P., *Hierarchia Ordinis Praedicatorum*, Roma, 1913).

sus desavenencias con Paulo IV, tanto por razones políticas (el dominico estaba del lado de su rey en el permanente contenciso que el papa Carafa tenía abierto contra la monarquía hispana) como por razones personales, pues el pontífice no había ratificado la elección de Cano como provincial de Castilla en el capítulo correspondiente de la orden celebrado en Plasencia el año anterior, 1557[45].

Y en cuanto a esos *apuntamientos* que el remitente de la carta decía poseer, debía ser su *Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*, un beligerante texto salpicado de expresiones en latín, no siempre necesarias ni todas bien encajadas, lo cual abona la sensación de una redacción precipitada. Fermín Caballero reconocía tener únicamente noticias dispersas de este documento[46], publicado íntegramente hace unos años por Terence O'Reilly[47], quien lo data en la segunda mitad de los años 50 del Quinientos.

La *Censura* de M. Cano era, pues, un texto muy temprano, escrito cuando la Compañía de Jesús estaba dando aún sus primeros pasos. Aun así, estamos convencidos de que no solo ya había llegado a oídos de su autor el "estampido" del ingreso del duque de Gandía en la orden ignaciana, sino que precisamente lo apretado de la cronología nos sugiere la hipótesis de que el documento en cuestión estuviera inducido precisamente por el hecho de que Loyola hubiera "sustraído" un Grande de España a las órdenes conventuales históricas. Al fin y al cabo, la herencia espiritual de Borja era franciscana, sobre todo, pero su relación con los dominicos siempre fue, así mismo, muy estrecha. Tal y como recoge Dionisio Vázquez (S.I.), su protobiógrafo y confesor durante un tiempo, estando Borja en Barcelona como virrey de Cataluña (1539-1543):

> "conoció y conversó familiarmente con mucho fruto de su alma a fray Thomás de Guzmán, singular theólogo y famoso predicador del orden de Santo Domingo, que era en aquel tiempo provincial de aquellos reinos, y tuvo por su confessor al padre fray Michol, del mesmo Orden de los Predicadores, gran siervo de Dios y maestro muy estimado de la vida spiritual"[48].

No resulta extraño, por tanto, que cuando siendo duque de Gandía fundó el convento de la Santa Cruz en Llombai (1548) –cabeza del marquesado que él había inaugurado en 1529– para reforzar la evangelización de los moriscos, lo confiara a la Orden de Predicadores, siendo su primer prior Fr. Juan Micó[49].

---

45. A. Osuna Fernández-Largo (OP), «Melchor Cano», en Real Academia de la Historia (RAH), *Diccionario Biográfico electrónico (DB~e)* (https://dbe.rah.es/biografias/10448/melchor-cano).

46. "De ese trabajo, perdido para nosotros, hay sin embargo vestigios y destellos en papeles clandestinos" (*Conquenses ilustres*…, p. 355).

47. T. O'Reilly, «Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola: The *Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*», *Journal of Jesuit Studies*, 4, 2017, pp. 365-394; transcripción de la *Censura* en pp. 385-394.

48. D. Vázquez, *Historia de la vida del P. Francisco de Borja, Tercero General de la Compañía de Jesús* (c. 1586), transcripción y edición crítica de S. La Parra, Gandía, CEIC Alfons el Vell, 2012, p. 162.

49. E. Callado Estela, «En tierra de infieles. Fray Juan Micó y la fundación borgiana de Santa Cruz de Llombai», en E. García Hernán y M.ª P. Ryan, *op. cit*., pp. 223-235.

El de M. Cano fue, pues, un texto madrugador, pero implacable, no precisamente elegante ni siempre respetuoso con la verdad. Porque, ya de entrada, el ilustre conquense, catedrático de Prima en Alcalá y Salamanca, obispo dimisionario de Canarias y provincial de su orden en Castilla comenzaba acusando a los jesuitas de alumbrados "y dexados, que fueron primos hermanos de éstos"[50], hasta el punto –argüía, faltando notoriamente a la verdad– de que Loyola buscó refugio en Roma cuando salió de España huyendo de la Inquisición por este delito. A partir de aquí Melchor Cano abría una muy peculiar caja de los truenos, de la que salían acusaciones incluso de falsario y corrupto contra Loyola por unos beneficiados ejercidos en ausencia, la atribución a los jesuitas de proposiciones tan extemporáneas como "pensar que ni la fornicación ni otras cosas semejantes eran pecados" o dar por sentado que la Compañía se nutría "de gente ambiciosa, *videlicet*, Judíos y Vizcaínos, los quales *in hoc ordine amici facti sunt…*"[51]. Por supuesto, censuraba que los jesuitas no vivieran en clausura, "sino que puedan salir a donde les pareciere", lo cual –según él– no podía traer nada bueno a una orden religiosa, "porque tanto dura una Religión quanto dura su clausura. Porque la clausura sirve de conservar la santidad todo el tiempo que dura, y sirve después de pérdida [sic] para tener los Religiosos encerrados como fieras para que no dañen a otros"; se mostraba convencido de que los jesuitas "han de dañar a muchos de secreto con su mucha libertad y no diferencia de hábito y gran confianza que los demás tienen de su virtud o santidad…". Y, por si hubiera alguna duda, concluía: "si alguno me preguntare si tratara con ellos le diré que no, y si me preguntare si tomara su instituto le diré que mucho menos"[52].

Llegados a este punto, el balance de lo dicho sobre lo que NO creemos que fuera Francisco de Borja y Aragón lo podemos sintetizar en una triple conclusión, que comenzamos con la constatación de que el Borja santo no fue en vida el expiador de los pecados familiares ni tampoco la oportuna (o, más bien, oportunista) antítesis de su bisabuelo paterno, el papa, para lavar los agravios arrojados por Alejandro VI sobre la memoria de la Iglesia católica.

---

50. Esta y las citas siguientes, mientras no se indique lo contario, pertenecen a la ed. de T. O'Reilly de la *Censura y parecer…*

51. Las cursivas son nuestras.

52. Fermín Caballero da noticia de que diez años después de la expulsión de los jesuitas de España, en 1777 el inquisidor general y obispo de Salamanca Felipe Beltrán prohibió un texto de M. Cano, titulado *Censura y parecer que dio el P. M. Fr. Melchor Cano, de la Orden de Predicadores, contra el instituto de los Padres Jesuitas*, sin fecha ni lugar de impresión, por ser –decía el inquisidor– "un libelo infamatorio y calumnioso contra un Instituto Religioso que, aunque extinguido hoy por justas causas, fue santo en los principios, medios y fines de su aprobación, y contra un santo canonizado y varias personas religiosas y Sumos Pontífices, como también por contener proposiciones de doctrina errónea, con sabor a heregía y próximas a ella, temerarias e impías…" (*Conquenses ilustres…*, pp. 359-360).

Pese a las dificultades (comenzando por los propios coetáneos) para fijar con precisión los límites del heterodoxo iluminismo[53], podemos concluir también, en segundo lugar, que el recogimiento practicante de Borja se circunscribió a unos años, que nosotros emplazamos desde 1540-1541 aproximadamente, viviendo en Barcelona, hasta su ingreso en la Compañía en 1548[54]. Creemos que su inclusión en el Índice de 1559 fue un error (pasemos ahora por alto si interesado o no) y así mismo, por otra parte (la de los datos positivos), que su acendrado sentido de la "confusión" apunta en sentido contrario al alumbradismo. Si no hemos malinterpretado al P. Dalmases, que ha estudiado el tema monográficamente, "el sentimiento de confusión en san Francisco de Borja"[55] no tiene nada que ver con el desconcierto o la turbación común, sino más bien con la inquietante preocupación (la "agonía" –diríamos– en el sentido etimológico del término, al estilo unamuniano) por la mejora personal de la vivencia religiosa, la religiosidad, aunando las creencias con la práctica y complementando el don de la fe con las buenas obras del cristiano. Esto constituye para nosotros un rasgo más de la modernidad de Borja, por cuanto ese sentimiento de confusión que lo atormentaba implicaba una actitud vigilante, de autocrítica permanente y preocupación activa por la correcta alimentación de una fe viva, que debía ser correspondida por los hechos, lo cual sitúa a nuestro personaje en la senda del humanismo cristiano (tan lejos, por tanto, de la tradición medievalizante como de la idea de predestinación), que es —ya lo avanzamos– en donde lo emplazamos nosotros.

Según la tercera de nuestras conclusiones, en fin, parece obvio que no se puede acusar a Borja de traicionar simultáneamente dos principios contrapuestos, ni aunque estos sean considerados espíritus, como el "ignaciano" y el "monástico". La contradicción es obvia y la disyuntiva falsa, pues no creemos que haya que elegir entre uno u otro.

---

53. Según F. Pons Fuster, "la frontera entre el erasmismo y el iluminismo, entendido siempre este último en su sentido más amplio, resulta extremadamente difusa" («El mecenazgo cultural de los Borja de Gandía: erasmismo e iluminismo», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 21, 1995, pp. 23-43, p. 39); el P. Mestre, para quien no hay duda de que Borja siguió la vía del recogimiento durante una parte de su vida, reconoce que "hoy nosotros podemos observar con facilidad las diferencias entre dejados y recogidos. Pero en la época aparecían las corrientes íntimamente entrelazadas", hasta el punto de que a la propia Inquisición le costaba diferenciarlas («Las corrientes de espiritualidad…», p. 59). Alabrús y García Cárcel van a más lejos, pues según ellos "alumbrados, erasmistas y luteranos constituían un *totum revolutum*. Nadie en los años 30 del siglo XVI tenía las ideas claras respecto a quién era quién y qué era" (*Teresa*…, p. 166).

54. Bataillon tampoco creía que Borja fuera alumbrado, pero sí que estaba muy apegado al monaquismo contemplativo; mucho más, en todo caso, de lo que la Compañía de Jesús podía soportar, de modo que el ilustre hispanista prolongaba hasta la muerte de Paulo IV (18.VIII.1559) el momento en el que la orden ignaciana "recobra su libertad" (M. Bataillon, *op. cit*., p. 243).

55. C. de Dalmases (S.I.), «El sentimiento de confusión en san Francisco de Borja», *Manresa*, XXXIV, 131, 1962, pp. 99-118.

Las huellas de una herencia franciscana superada

En un trabajo con un título tan explícito como «Dos modelos culturales y religiosos. Juan de Borja y su hijo Francisco de Borja»[56], Francisco Pons Fuster defiende que el "humanismo cristiano" del III duque de Gandía, Juan de Borja Enríquez, habría mutado en la "espiritualidad ascética y mística" de su hijo y heredero Francisco, prototipo de "piedad contrarreformista", según él. Entendemos que los aspectos culturales y religiosos conforman, al cabo, lo que bien podríamos denominar genéricamente "modelos de vida". Por otra parte, esa religiosidad contrarreformista de Francisco lo sería, en todo caso, *avant la lettre*, pues el autor sitúa el comienzo de esta práctica religiosa a partir de 1539; o sea, años antes de la convocatoria de Trento y como consecuencia directa de su inverosímil "conversión" (las comillas son nuestras) ante el cadáver de la emperatriz Isabel en la cripta real de la catedral de Granada.

Porque no resulta creíble que Francisco pronunciara allí y entonces –mediados de mayo de 1539– su famosa promesa, con la que se le asocia universalmente, de "no serviré más a señor alguno mortal" por varias razones, cada una de las cuales bastaría, por sí sola, para deshacer el mito. En primer lugar, porque seguía casado a la sazón y, de hecho, ese mismo año nació Alonso, su octavo y último hijo. En segundo lugar, porque solo al cabo de unas pocas semanas, en junio, Francisco juraba servir como virrey de Cataluña a Carlos I, que era señor muy poderoso, pero mortal. Y finalmente, en tercer lugar, porque la manida promesa es recreación de su primer biógrafo, Dionisio Vázquez, quien la pone (más bien la supone) en boca de Borja orando en la soledad de su posada granadina y no en la cripta de la catedral, ante la mirada atónita de quienes rodeaban el cuerpo en descomposición de la otrora bellísima emperatriz Isabel de Portugal. Eso sí, la catedral granadina resulta, sin duda, un marco mucho más adecuado, perfecto para la *compositio loci* del tema, difundido por medio de hagiografías, como la de Cienfuegos, y en cuadros tan famosos como el de Mariano Salvador Maella (1787) en la catedral de Valencia (con el anacronismo de la cruz de Santiago incluido) o el más inquietante de José Moreno Carbonero (1884) en El Prado.

Entrando en el meollo de la cuestión, nos desconcierta esa contraposición de "la espiritualidad ascética y mística" de Francisco con el "humanismo cristiano" de su padre, entre otras razones porque si considerásemos tales conceptos incompatibles entre sí, ¿dónde deberíamos encuadrar a una Teresa de Jesús, por ejemplo, y cómo explicar, a mayor abundamiento, la estrecha amistad entre la santa abulense y el de Gandía, basada en la mutua admiración tras sus tres únicos encuentros personales? La pregunta, que no es retórica ni la lanzamos al aire, la hemos contestado ya en otro lugar[57], donde defendíamos la modernidad

56. En E. García Hernán y M.ª P. Ryan, *op. cit.*, pp. 167-187.

57. S. La Parra López, «Francisco de Borja en el espejo de Teresa de Jesús. Vidas paralelas unidas por la modernidad», *Studia Historica. Historia Moderna*, 39/1, 2017, pp. 327-367. (http://hdl.handle.net/10251/111802).

de la figura histórica de Francisco de Borja, hombre de su tiempo –el Renacimiento–, frente a quienes lo consideran con un pie en la Edad Media o, al menos, caminando un paso por detrás (si no hacia atrás) del humanismo cristiano.

No podemos evitar la sincera impresión de que es ahí donde nuestro querido y admirado condiscípulo F. Pons sitúa a Francisco de Borja. O sea, no exactamente "frente a" o "al lado de" su padre, sino más bien "detrás de" él, de modo que la mentalidad y religiosidad del hijo no se presentan exactamente como formas alternativas a las del padre, sino más bien como un retroceso, consecuencia inevitable de la pesada herencia franciscana que lastraría la forma de vida del IV duque de Gandía "frente a" la de su progenitor. Creemos que es a esto mismo a lo que se refiere el autor cuando escribe, en otro lugar, que "Francisco de Borja convirtió Gandía en una especie de santuario de espiritualidad"[58].

El planteamiento no carece de fundamento –como no podría ser de otra manera, viniendo de quien viene–, entre otras razones porque, como recuerda el P. Miguel Navarro Sorní (la referencia no es gratuita), "el movimiento espiritual recogido nace al calor de la reforma franciscana observante…"[59]. Y, como ya sabemos, precisamente Gandía acogía el refundado monasterio de Santa Clara, epicentro de la vuelta a la observancia femenina en la península ibérica. Pero no solo esto, sino que otro gran vivero gandiense de franciscanismo militante, cuyos efectos también ultrapasaban las murallas de la villa, sería el propio palacio ducal, que gobernaba María Enríquez[60] como regente cuando el 28 de octubre de 1510 vino al mundo Francisco, su primer nieto. De ella escribió el P. Batllori –con razón, ni que decir tiene– que "donà un caire d'espiritulitat franciscana al Palau de Gandia"[61], de hecho, acabó sus días como sor María Gabriela en el propio convento de Santa Clara, lo que no implica, ni mucho menos, que "abandonara el mundo", como se suele decir, pues ella siguió mandando, dentro y fuera del convento, sin ser abadesa –salvo entre 1514 y 1519– ni duquesa regente.

Cuando nació Francisco, su padre estaba a punto de cumplir los 16 años y, por tanto, ya pudo acceder al mando del ducado, que hasta entonces venía ejerciendo –como decimos– interinamente su madre (la abuela del recién nacido) desde el asesinato en Roma del II duque, también Juan, la noche del 15 de junio de 1497. En la extensa familia castellanovieja de los Enríquez[62] halla-

58. F. Pons Fuster, *op. cit*., p. 35.

59. M. Navarro Sorní, «La espiritualidad valenciana del siglo XVI y san Francisco de Borja», en E. García Hernán y M.ª P. Ryan, *op. cit.*, pp. 669-679, cit. de p. 673.

60. A falta de la gran biografía que merece esta mujer singular, cfr. nuestra apretada síntesis en «Enríquez de Luna, María, RAH, *DB e* (https://dbe.rah.es/biografias/28095/maria-enriquez-de-luna).

61. M. Batllori (S.I.), *A través de la història i la cultura*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1979, p. 190.

62. Creemos que los Enríquez de los que hablamos, que son los vallisoletanos de Medina de Rioseco, no tienen nada que ver con los castellanonuevos de Cuenca, quienes procedentes de Becerril de Campos, Palencia, hicieron fortuna con el comercio de la lana, las actividades finan-

mos mujeres tan singulares como Juana Enríquez, madre de Fernando el Católico y tía carnal paterna de la regente de Gandía; Teresa Enríquez (prima de María por vía ilegítima), que remodeló por completo la villa de Torrijos y mereció de Julio II el llamativo apelativo de "La Loca del Sacramento"[63], o la peculiar Ana Enríquez, a la que asistió el P. Francisco de Borja en el cadalso inquisitorial (Valladolid, 1559), acusada de luteranismo, de donde salió condenada con una pena leve y acabó colaborando con santa Teresa[64]. La duquesa regente de Gandía fue una de estas Enríquez tan capaces, decididas y con carácter; "varoniles", en definitiva, como los hombres de la época calificaban a las mujeres que pretendían elogiar al máximo (de ahí venimos).

Además de "varonil señora", como la definió con esa intención el cardenal Cienfuegos[65], ya hemos dicho que María Enríquez era mujer piadosa y muy devota del santo de Asís ¡Pero cuidado con las etiquetas! Aquella mujer tan religiosa no vivía anclada en el pasado, sumida en devociones y venganzas, como da por sentado gratuitamente Jacques Robichon. Este autor (y no es el único), supliendo con osadía su falta de información, presupone que, "después del asesinato de su marido, la viuda de Juan de Gandía se había encerrado en una soledad austera y vengativa, entregando su vida a Dios y a sus hijos"[66]. Muy al contrario, ella hizo mayor de edad el ducado gandiense al emanciparlo de la tutela directa que hasta entonces (1497), y desde el nacimiento del señorío borjano (1485), venía ejerciendo aquí el Vaticano. Y, para conseguirlo, hubo de torcerle el brazo ni más ni menos que a su todopoderoso suegro Alejandro VI, quien pretendía poner al frente del estado familiar a su otro hijo, César, tras el asesinato de Juan, el II duque[67].

---

cieras y el ejercicio de magistraturas municipales, lo cual les permitió acceder hasta la cima de la nobleza española como nuevos condes de Toreno (Y. Fernández Valverde, *De mercaderes a la Grandeza de España. De los Enríquez de Cuenca a los Queipo de Llano, condes de Toreno, ss. XVI-XIX*, Madrid, Dykinson, 2021).

63. Á. Fernández de Córdova Miralles, «Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia», *En la España medieval*, 28, 2005, pp. 259-354.

64. Ana era hermana del III marqués de Alcañices Juan Enríquez de Almansa y de Rojas, marido de Juana de Borja y de Castro (hija de nuestro protagonista). Su hija Elvira, que heredó el marquesado, se casó con su tío carnal Álvaro de Borja y de Castro.

65. Á. Cienfuegos (S.I.), *La heróyca vida…*, Libro I, cap. III, § I, p. 11, hagiografía dedicada, por cierto, a Juan Tomás Enríquez de Cabrera, almirante de Castilla y duque de Medina de Rioseco.

66. J. Robichon, *Los Borgia. La trinidad maldita*, Madrid, EDAF, 1991 (ed. original en francés 1989), p. 367.

67. Ya en su tiempo hubo rumores, infundados, de que María Enríquez acusaba a su cuñado César de estar involucrado en el asesinato de su marido (cfr. S. Bradford, *Lucrecia Borgia. Una mujer extraordinaria en un mundo de conspiraciones*, Barcelona, Planeta, 2005, p. 253) y todavía hoy Mary Hollingsworth alimenta gratuitamente esos rumores afirmando, sin aportar referencia documental alguna, que la duquesa viuda de Gandía bordó un tapete de altar para perpetuar la memoria del fratricidio de su esposo (*The Borgias. History's most notorious dynasty*, London, Quercus Editions, 2014, p. 177).

Durante su regencia, María Enríquez hizo el señorío de los Borja más grande, más rico y más justo fiscalmente[68], pues contribuyó a reducir la deuda municipal y, como buena gobernante, bajó impuestos indirectos (*sisas*) y subió los directos (*peita*)[69]. También lo hizo más culto al abrir Gandía a los nuevos aires renacentistas que trajeron el pintor Paolo da San Leocadio, el escultor Damián Forment o el maestro de obras Pere Compte, haciendo gala la duquesa así mismo de una mentalidad abierta a las novedades, tanto artísticas como técnicas, pues fue ella quien implantó el reloj municipal en la villa. En el *Consell* municipal gandiense del 7 de marzo de 1500 se planteó que la duquesa "volia que esta vila hi hagués un relonge que sonàs per si mateix ab sa campana nova e que ella ne pagaría la un terç e lo il·lustre señor duch altre terç e que la vila ne pagàs l'altre terç". La propuesta fue aprobada y "li'n besaven les mans per les dos parts que y volia pagar"[70]. Como dejó explicado Jacques Le Goff[71], este tipo de decisiones implicaban algo más que una mera cuestión técnica, por cuanto el nuevo artilugio mecánico –colocado en el sitio más elevado de la villa, que era precisamente el campanario– le arrebataba a la Iglesia el monopolio del control de tiempo que venía ostentando secularmente mediante el toque de campanas.

Este sería, muy *grosso modo*, el ambiente cultural y religioso en el palacio ducal de Gandía cuando nació el primogénito del III duque, tras un embarazo difícil que la madre llevó a feliz término ciñendo el cíngulo franciscano, atribuido al *poverello*, que se sigue conservando en Santa Clara de Gandía. Francisco, en efecto, debía al santo de Asís hasta su propio antropónimo, que él estrenó en la familia ducal gandiense. Esa herencia franciscana se dejó notar con todo su peso en la vida de Francisco, hasta el punto de hacerle cambiar drásticamente sus hábitos. En nuestra opinión, este giro radical se concentra, como ya hemos avanzado, en una etapa muy concreta de su vida, que comprendería los años 1540/1541 hasta 1548, aproximadamente; o sea, desde que conoce en Barcelona al lego franciscano Juan de Tejeda –y para desconcierto nuestro, reiteramos, acaba seducido por este personaje vulgar– hasta que, siendo duque de Gandía, se deja convencer por Ignacio de Loyola, un hombre extraordinario.

Parece fuera de discusión que no se puede reducir toda una biografía a una breve secuencia y menos aún a una foto fija, aun en vidas no tan intensas como la de nuestro protagonista. Borja evolucionó y, tanto, que a la hora de tro-

68. S. La Parra, «El nacimiento de un señorío…» y «Tras las huellas de Isabel de Borja y María Enríquez: un itinerario histórico borgiano con Lucrecia al fondo», *Revista Borja. Revista de l'IIEB*, 5, 2015-2016, ed. electrónica en http://hdl.handle.net/10251/151290.

69. Acuerdo firmado en 1504 por la duquesa con las autoridades municipales de Gandía y lugares de su contribución, según copia en valenciano del notario Jacinto Todo (25.VI.1768), en Archivo Histórico de la Nobleza (Toledo), Osuna, caja 547, D2-44; en *Ibidem*, leg. 545-1 hay otra copia, en castellano (de septiembre 1805), que corrige algún pequeño error de la anterior.

70. V. Olaso Sendra (ed.), *El Manual de Consells de Gandia a la fí del segle XV*, València, Universitat de València (colecció Fonts històriques valencianes, n.º 20), 2005, p. 394.

71. J. Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, recopilación de diversos trabajos (ed. original *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1978).

car la pompa señorial por la tonsura clerical –que ese sí fue cambio drástico– no optó por la orden de los hermanos menores –como parecería lo más lógico– ni por la de predicadores –con no menos solera– sino por la casi desconocida Compañía de Jesús (para desconcierto, ahora, del mismísimo emperador).

No cuestionamos que Francisco convirtiera Gandía "en una especie de santuario de espiritualidad", como escribe F. Pons, pero el ovillo no se termina en ese trozo de hilo. Veinte años después, siendo Borja general de la Compañía, recibía una carta de Gandía, fechada a 29 de abril de 1567, en la que el capiscol o chantre de la seo Jaume de Saboia le comunicaba, complacido, que "Gandía está hecha un monesterio"[72]. Dos meses después, el 25 de junio, su hermana sor María de la Cruz, clarisa, le completaba la noticia con estos detalles, que entendemos referidos a la Semana Santa anterior:

> "Gandía lo está (buena) y muy aprovechada con la dotrina del P. Baptista [Juan Bautista Sánchez, S.I.]. Queda su reverencia contento deste pueblo, porque an dexado juegos, bayles y vanidades y, en lugar desto, an tomado disciplinas, cilicios y penitencias. El señor don Hernando y don Alonso [hijos de san Francisco, de 30 y 28 años, respectivamente, a la sazón] hoían cada día las pláticas del dicho Padre, el qual parte hoy para Toledo por ordinación del Padre visitador [Egidio González Dávila], porque es muerta su madre"[73].

Aparentemente estamos ante la crónica de una Semana Santa "normal" durante el mandato del V duque, Carlos de Borja y de Castro, a quien tenemos por hombre no muy decidido, más bien apocado, que solía enfadarse poco –pero mal y a destiempo–, de conciencia escrupulosa y, en fin, más conservador que su padre, el IV duque Francisco, si se nos permite el recurso a la terminología actual para hacernos entender pronto. Pero en esta apretada crónica falta la carta que el P. Francisco le había escrito al mencionado P. Egidio González Dávila ya antes, el 11 de marzo anterior, y que obviamente su hermana monja no podía conocer. En esa misiva previa queda meridianamente claro que los sermones del P. Sánchez en Valencia no gustaron a todos tanto como a los corresponsales gandienses del general de la Compañía y, así mismo, que el polémico predicador no marchó a Castilla precisamente por la muerte de su madre, pues el P. Borja se manifestaba así de explícito al respecto:

> "El P. N. toledano [Juan Bautista Sánchez], que ha predicado este año en Valencia, ha excedido todos los límites de la prudencia, así en los sermones como en scriptos que ha imbiado, dexándose transportar de zelo vacuo de scientia. Hanse quexado mucho. [Y], llegado a Roma las quejas de la ciudad, será necesario que se procure applacar aquella gente". Y añadía el general: "Y el dicho predicador yrá a Castilla, donde se dará aviso cómo se aya de a ver con él"[74].

---

72. *Monumenta Borgia IV* (*1565-1568*), Madrid, 1911, p. 459.

73. *Ibidem*, pp. 484-485; hemos actualizado la puntuación y cambiado "hoyan" por "hoían"; los corchetes son del editor, salvo el referido a los hermanos Borja, que es nuestro.

74. *Ibidem*, 430; la puntuación es nuestra; los corchetes, de los editores.

Cuando Borja escribía esto ya no era aquel duque de Gandía que veinte años atrás practicaba una religiosidad radical y escrupulosa, sino el máximo mandatario de la Compañía de Jesús, que vivía en Roma y hablaba y actuaba como Ignacio de Loyola. Aquellas dos décadas no habían pasado en balde para él y no deberían hacerlo ahora tampoco para los historiadores. Borja evolucionó tanto en ese lapso tiempo que González Novalín lo considera referencia inexcusable "en la instauración del humanismo postridentino"[75] y estamos totalmente de acuerdo con esta valoración.

El humanismo vital de Francisco de Borja

Con motivo de la celebración del V centenario del nacimiento de Francisco de Borja, en el otoño de 2010 tuvimos el honor de coordinar, junto con Maria Toldrà, un simposio internacional, que se celebró en Gandía y Valencia. Su lema era "Francisco de Borja, hombre del Renacimiento, santo de Barroco", pues esas son las épocas en las que creemos que deben emplazarse, respectivamente, las dos facetas que definen a nuestro personaje, protagonista de su tiempo de tejas abajo y, como tal, adalid de la Modernidad en tanto que "hombre del Renacimiento"[76].

Hablamos de "humanismo vital", diferente del que podríamos denominar "leído" o meramente teórico, como forma de vida en consonancia con los hábitos de la nueva mentalidad renacentista, que en modo alguno consideramos a estas alturas contrapuesta a la medieval, sino evolución (no revolución) de la misma. Por razones de espacio, nos centraremos aquí únicamente en los tres rasgos más destacados de ese humanismo vivido (no aprendido) que constatamos en la persona de Francisco de Borja y que, por cierto, nos costaría mucho más poder hacerlo en el caso de su padre, si es que pudiéramos hacerlo.

a) Cosmopolitismo

Uno de los rasgos de dicho "humanismo vital", propio de la Modernidad, es el cosmopolitismo, que más tarde los ilustrados encumbrarían con su anhelada reivindicación de la "ciudadanía de la República de las Letras", Arcadia universal y pacífica por definición. Esta nueva actitud cosmopolita se correspondería, en nuestra opinión, con *la découverte du monde*, que es una de las

75. J. L. González Novalín, «Francisco de Borja, duque de Gandía. Su presencia y aportación a la Contrarreforma en España», en R. Arnau-García y R. Ortuño Soriano (coords.), *"Cum vobis et pro vobis". Homenaje de la Facultad de Teología (…) al (…) Dr. D. Miguel Roca Cabanellas…*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1991, pp. 675-693, cits. de pp. 675 y 676.

76. R. Romano y A. Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma,* vol. 12 de *Historia Universal siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1972, 3.ª ed. (ed. original en alemán 1967), p. 128.

dos grandes aportaciones que Jules Michelet atribuía al Humanismo; la otra sería *la découverte de l'homme*, que comentamos en el apartado siguiente[77].

Contra lo que presupone J. J. Lozano, el horizonte vital de Francisco de Borja comenzó a ensancharse muy pronto, pues no cumplidos aún los 11 años hubo de abandonar precipitadamente su Gandía natal, huyendo de los agermanados que saquearon la villa e incendiaron el palacio ducal (julio 1521)[78]. Completó su formación en Zaragoza con su tío, el arzobispo Juan de Aragón –quien había heredado la mitra de su padre– y vivió unos años en la corte de Juana la Loca en Tordesillas como compañero de juegos de la infanta Catalina, futura reina y reina abuela de Portugal. Durante estos años de aprendizaje itinerante, Francisco enriqueció sus experiencias con la visita en Baza a su bisabuela materna, María de Luna, donde sobrevivió a un terrible terremoto. No cumplidos los 17 años llegó a la corte del emperador (que ya no era la de los Tratastamara) con la carta de recomendación de su padre, fechada a 8 de febrero de 1528. Y, "aunque era tan moço y medio extrangero en Castilla, no se hundió entre tanta grandeza"[79].

A partir de aquí su vida fue un viaje continuo, como se constata fielmente en las respectivas partidas de nacimiento de sus hijos, asentadas en los diferentes lugares por los que le llevó el servicio al emperador (Madrid, Medina del Campo, Bellpuig, Toledo, Valladolid). Para comenzar el ejercicio de su etapa vital como jesuita, el 31 de agosto de 1550 salió de Gandía y, andando, llegó a Roma el 23 de octubre; el siguiente 4 de febrero Loyola lo envió a Oñate, donde se ordenó sacerdote. Su ministerio como comisario de la Compañía para España le obligaría a viajar mucho por toda la península, pero eso ya lo hacía antes de este nombramiento (que, por cierto, no sentó nada bien a Araoz). La muerte le llegó tras la vuelta, literalmente extenuado, del penosísimo viaje al que Pío V lo envió, como acompañante del cardenal Alejandrino, debiendo atravesar la Francia devastada por las guerras de religión para llegar a España y Portugal[80].

Hablamos del tiempo en que viajar era una actividad de riesgo, no un placer; el viajero no causaba envidia sino lástima o admiración y nuestro protagonista se desplazaba andando. Juan Eusebio Nieremberg se admiraba de "cómo su salud tan debilitada y gastada podía llevar tan continuo trabajo de caminos, largos y dificultosos"; no usaba botas "ni otra defensa de las lluvias", protegiéndose únicamente con un sombrero, por lo que "llegaba a las posadas no pocas noches empapado en agua y penetrado de yelo, que para el estómago que tenía, muy malo, le hazía mucho daño"[81].

---

77. J. Michelet, «Introduction» a *Histoire de France au XVI^ème^ siècle. VII: La Renaissance*, Paris, 1855.
78. F. Pons Fuster, *La Germania a Gandia i el duc Joan de Borja*, Gandia, CEIC Alfons el Vell, 2008.
79. D. Vázquez, *op. cit.*, p. 134.
80. E. García Hernán, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del pontificado, 1571-1572*, Valencia, Organismo Público Valenciano de Investigación, 2000.
81. J. E. Nieremberg (S.I.), *Vida del santo padre y gran siervo de Dios el b[eato] Francisco de Borja, tercero General de la Compañía de Jesús y antes duque quarto de Gandía. Van añadidas sus obras que no estavan impressas antes*, Madrid, María de Quiñones, 1644, p. 126.

Conocemos la bien surtida biblioteca de Juan de Borja Enríquez, donde el autor más repetido entre sus 280 volúmenes era Erasmo[82], y no discutiremos el hecho de que "ninguna corte nobiliaria valenciana, tampoco la virreinal, mantuvo un compromiso tan prolongado con las obras de Erasmo, con Luis Vives y con los humanistas valencianos como la del duque de Gandía, Juan de Borja"[83], Pero sospechamos que el III duque de Gandía no debía tener la curiosidad vital de su hijo Francisco y, en todo caso, evitaba desplazarse más allá de Valencia capital, pues "amaba la tranquilidad"[84]. El sedentarismo de don Juan llegaba a tal extremo que, para que acabara cediendo en su oposición a la boda de su primogénito con Leonor de Castro (como era deseo expreso de la emperatriz), el propio Francisco sugirió al todopoderoso Francisco de los Cobos que escribiera a su padre con la siguiente estratagema, que efectivamente dio el resultado buscado (y a juzgar por la fuente, "se non è vero…"):

> "Mi padre, como nunca salió de su rincón de Gandía, no se amolda a las leyes que corren por acá. Por ventura teme que es contra los fueros de aquellos reinos de Aragón que yo tome estado fuera dellos. Mas si Su Magestad es servido que este negocio se passe adelante, yo le abriré el camino llano. Envíe dezir a mi padre que para ciertas cosas de su servicio le ha menester en esta corte y que luego procure venir a ella. Y con esto alçará el duque mano de mí y dará conmigo también a todos los otros hijos, a trueco [de] no salir de su quietud ni venir a la corte"[85].

No sería este el único rasgo que sitúa a Juan de Borja Enríquez más cerca de lo que hemos llamado humanismo "leído" que el "vivido", pues así mismo, por ejemplo, su deseo confesado era que todas sus hijas fueran monjas, si bien "solo" cinco, la mitad de ellas, acabaron sus días (y casi los iniciaron) en la clausura[86].

b) Individualismo

La otra gran novedad del Humanismo, según J. Michelet, sería *la découverte de l'homme*, que podríamos traducir libremente como "reivindicación del individuo". Porque frente a la prevalencia de la colectividad en la sociedad medieval –estamento social, gremio laboral o cofradía religiosa– la Modernidad reivindica al individuo[87] y, sobre todo, al individuo masculino, pues la mujer quedó

82. J. L. Pastor Zapata, «La biblioteca de Don Juan de Borja Tercer Duque de Gandía († 1543)», *AHSI*, LXI, 1992, pp. 275-308.

83. F. Pons Fuster, *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*, Valencia, IVEI, 2003, p. 322.

84. E. García Hernán (ed.), «Introducción», pp. 11-90 a *Monumenta Borgia VI*, 2003, p. 25.

85. Cit. por D. Vázquez, *op. cit.*, p. 136. La cita se reproduce en *Monumenta Borgia I*, p. 266.

86. S. La Parra, «El velo y el apellido…», pp. 147-148.

87. R. van Dülmen, *El descubrimiento del individuo 1500-1800*, Madrid, Siglo XXI, 2016 (original en alemán 1997), donde el autor, teólogo e historiador alemán, creemos que carga demasiado las tintas en favor del cristianismo como fuente principal, y casi exclusiva, de esta conquista sociocultural.

relegada al ámbito de lo privado bajo la pesada corona de "reina del hogar". La alternativa a la sociedad estamental –articulada en núcleos cerrados, estados o estamentos–[88], no fue la sociedad clasista, sino la sociedad "abierta"; o sea, no predeterminada por razón del nacimiento. Jacob Burckhardt, deslumbrado por "la cultura del Renacimiento en Italia"[89], concluía en este punto: "cuanto mayor es el rigor con que el humanismo dominó las ideas de los italianos [y de los no italianos, nos permitimos añadir], con tanta mayor firmeza se llegó al convencimiento de que la cuna no decidía sobre el valor del hombre". Y aducía que ya para Poggio (s. XV) "no hay otra nobleza que la del mérito personal"[90].

Francisco de Borja y Aragón tenía eso mismo igual de claro que el humanista canciller de la Florencia Médici, como sugiere bien esta anécdota que recoge Dionisio Vázquez:

> "Sacáronle en una enfermedad la sangre de un braço muy dañada, que a la hora se corrompió. Y mirándola un hermano de sangre illustre, que se halló presente a la sangría, le dixo: 'Padre, si la sangre de los duques y de los reyes no es ni mejor ni más limpia que ésta, ¿cómo se estima tanto, valiendo tan poco?'. Respondiole el padre: 'Yo os certifico, hermano, que el que más limpia y esclarecida la tiene puede y debe dezir lo que sentía y dezía un illustre y sabio rey: ¿qué provecho me viene de mi sangre, pues camino a la corrupción?'"[91].

El rey aludido era David y la frase que le atribuye Borja –"quae utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem?"– está tomada del salmo 30:10 (según la numeración hebrea). Nosotros interpretamos esta alusión bíblica como una llamada de atención sobre la necesidad de que sean las actitudes de cada uno y sus acciones positivas las que nos ayuden a ser mejores personas, evitándonos caer *in corruptionem*, pues lo contrario deja en evidencia (*quae utilitas?*) el prestigio de la "sangre"; o sea, la gloria del apellido heredado, el linaje. Nos hallamos, pues, ante una glosa de la responsabilidad individual al anteponer la *fama* –valor individual que cada uno debe ganarse con sus méritos, fruto del esfuerzo– al *honor* –equivalente a la *honra* para J. A. Maravall– que emana del estamento, pues se hereda con el apellido[92].

El versículo en latín del salmo, tal como lo acabamos de reproducir, ha quedado perpetuado en la sala de la Canonización, que es la tercera de las cinco

88. G. Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983, 2.ª ed. (orig. en francés 1978).

89. Su excesiva admiración por la cultura italiana le hace incurrir en excesos tan fuera de lugar como escribir, por ejemplo, que "mientras España manda a los italianos un Alejandro VI, Italia da a los españoles un Colón" (J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, México, Porrúa, 1984, p. 157; original en alemán, Basilea 1860).

90. *Ibidem*, p. 198.

91. D. Vázquez, *op. cit.*, p. 423.

92. J. A. Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1979, *passim*, sobre identificación entre "honor" y "honra", p. 29.

que conforman la Galería Dorada u *Obra Nova* del palacio ducal de Gandía[93], donde aparece escrita en la filacteria que transporta un ángel a la Gloria, junto con el alma del santo duque. Saliendo por la puerta lateral de esta dependencia (tiene otra de acceso por los pies), cruzamos el descansillo por delante del reciente ascensor para las visitas turísticas y entramos directamente en el Salón de Coronas, que fue incorporado al palacio por el santo duque precisamente. Todo el friso de este otro aposento, que debe su nombre a la doble corona borjana que decora profusamente su techo y pavimento, lo recorre la inscripción con la que el duque Francisco instaba a sus hijos a esforzarse por alcanzar honestamente sus objetivos vitales, en estos términos: *Sic currite ut comprehendatis quia non coronabitur nisi que legitime certaverit*. La alocución está inspirada en sendas cartas de san Pablo (1 Corintios 9:24 y 2 Timoteo 2:5) e interpretamos que el objetivo perseguido con esta otra inscripción era muy similar al del salmo citado en la dependencia anterior: animar a sus hijos a luchar (*sic currite*) para alcanzar las metas propuestas en sus vidas (*coronabitur*) con su personal esfuerzo honesto, sin hacer trampas (*legitime*); o sea, sin traicionar sus valores… ni *descendere in corruptionem*.

También Juan de Borja y de Castro, hijo de san Francisco, incluyó en sus *Empresas Morales* (Praga, 1581) una titulada *Sic currite ut comprehendatis*, que explicaba de esta manera piadosa y con el tono moralizante que se espera en una obra de ese tipo:

> "Quién podrá dezir quántos han sido los que, haviendo començado muy bien a correr su carrera, antes de llegar a cabo della la dexaron, con grandíssimos daños de sus almas y de sus honras. Y desto (sin lo que cada día veemos) están los libros llenos con los exemplos de los príncipes, reyes y monarcas del mundo, que haviendo començado muy bien acabaron muy mal y, haviendo sido al principio muy favorecidos de Dios, fueron por sus pecados después deshechados y castigados. Lo que se da a entender en esta empresa con la palma de la meta y fin de la carrera, que los antiguos usavan con la letra que dize que el premio y el precio no se da al principio, sino al fin della: *Sic currite ut comprehendatis*"[94].

93. La Galería Dorada constituye la última intervención de los Borja en este inmueble. Obra del X duque, Pascual Francisco Ignacio de Borja y Ponce de León (Gandía, 1663-Madrid, 1716), su construcción se inició a finales del s. XVII para celebrar la canonización de su antepasado y se concluyó en 1714, recién acaba la guerra de Sucesión, en la que desde el primer momento el duque se mostró entusiasta partidario de la causa borbónica. Tiene enorme interés por el mensaje iconográfico de sus techos (pintados por el conquense Gaspar de Huerta) y, sobre todo, por el pavimento circular de Los Cuatro Elementos, obra singular de la azulejería valenciana (F. Cervós, S.I., y J. M.ª Solá, S.I., *El palacio ducal de Gandía. Monografía histórico-descriptiva*, Barcelona, 1904, pp. 171-184; hay edición facsímil, Gandia, Palau Ducal dels Borja, 2004. Cfr. también I. V. Pérez Guillén, *L'enigma dels quatre elements al palau Borja de Gandia*, València, CEIC Alfons el Vell, 1985).

94. J. de Borja, *Empresas morales*, ed. de C. Bravo-Villasante, Madrid, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981, pp. 444-445 (la puntuación y acentuación son nuestras). Hay una edición más reciente de R. García Mahíques, *Empresas morales de Juan de Borja. Imagen y Palabra para una Iconología*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1998.

Más allá de considerarlo recurso imprescindible en el camino de la salvación personal y mensaje adecuado para la educación de sus hijos, Francisco de Borja hacía extensible al terreno político la reivindicación práctica de su sentido de la responsabilidad individual, que se alimenta de la autocrítica[95]. El 22 de enero de 1552, poco después de su multitudinaria primera misa en público (Bergara, domingo 15 de noviembre de 1551), firmaba un extenso documento para su sucesor al frente del ducado preñado de consejos muy meditados (con numerosas referencias bíblicas y a los Santos Padres, pero también a la cultura clásica), donde el nuevo P. Borja le insistía a su hijo Carlos en que el buen gobierno de los vasallos debe pasar por el exigente autogobierno previo del señor[96].

El rasgo que mejor define, en nuestra opinión, la personalidad de Francisco de Borja y Aragón sería su arraigadísimo e incondicional sentido de la responsabilidad individual, de modo que estamos convencidos, tal cual, de que no tener muy en cuenta esta consideración puede conducirnos no solo a desenfocar al personaje, sino a malinterpretarlo en determinadas ocasiones. Sería este el caso, por ejemplo (aquí y ahora no podemos sino limitarnos a enunciarlo), de su investidura como caballero de Santiago, con dispensa de las normas de la orden sobre la vestimenta de los caballeros santiaguistas. Lo llamativo es que lo uno y lo otro, investidura y forma de vestir, fue solicitado por el propio interesado al monarca, en vísperas de su marcha a Cataluña como virrey, y su buen amigo accedió a ambas peticiones[97]. Pues bien, muy en contra de lo que estos datos objetivos puedan sugerir, Francisco de Borja no era ambicioso y, muchísimo menos aún, un hombre presumido, ¡todo lo contrario!

c) Su opción por la Compañía de Jesús

Es evidente la imposibilidad de acceder hasta lo más hondo de la intimidad humana, pero el ingreso de Borja en la Compañía de Jesús trasciende lo puramente personal y, por tanto, es legítimo y muy oportuno que nos cuestionemos el porqué de su elección. El emperador tuvo el privilegio de preguntárselo directamente al interesado, pero no hubo notario alguno en ninguna de sus tres entrevistas extremeñas[98], aunque en la tercera de ellas lo acompañaba el P. Dioni-

95. ¿Será necesario aclarar aquí que no situamos al IV duque de Gandía, Francisco de Borja, entre los precursores directos e inmediatos de la revolución liberal?

96. «Instrucción del beato Francisco de Borja, duque de Gandía y tercero prepósito General de la Compañía de Jesús, para el buen govierno de un señor en sus estados. Dirigida al excelentíssimo señor don Carlos de Borja, duque de Gandía, su hijo», en J. E. Nieremberg, *op. cit.*, pp. 369-394.

97. F. Fernández Izquierdo, «Francisco de Borja, caballero de la orden militar de Santiago», en E. García Hernán y M.ª P. Ryan, *op. cit.*, pp. 79-102.

98. Todas ellas a instancia del monarca. La primera (diciembre de 1556) tuvo lugar en el castillo del conde de Oropesa en Jarandilla, mientras se habilitaban los aposentos reales en Yuste, a donde Borja acudió acompañado por los PP. Bustamante y Herrera y el inseparable hermano Melchor Marcos. Ya en Yuste, se volvieron a ver en julio de 1557 porque Carlos I quería encar-

sio Vázquez. Eso sí, como buen amigo suyo, en cuanto el monarca se enteró de la decisión de Borja le contestó, cargado de razón, a vuelta de correo (Augsburgo, 12.II.1551): "Entiendo que, de lo que emprendéis, tendréis más envidiosos que imitadores. Porque el teneros envidia costará poco y el seguiros mucho"[99].

De lo que sí estamos seguros en este asunto, y más tras la glosa que hemos hecho de su sentido de la responsabilidad, es de que Borja no se pudo plantear este dilema vital antes del 23 de marzo de 1546, fecha de la muerte de su esposa. A partir de ahí se desatan las especulaciones. Los hagiógrafos del santo duque de Gandía, siguiendo –como siempre– la estela marcada por Dionisio Vázquez, repiten que lo que acabó de inclinar a Francisco de Borja por la Compañía de Jesús fue el consejo de su amigo y confidente el visionario Fr. Juan de Tejeda. No nos molestaremos en desmentir el alcance de esta "ficción casi ridícula", como la calificó M. Ruiz Jurado, a quien remitimos para los detalles concretos[100].

Loyola dotó a su *Societas Iesu* de unos rasgos peculiares, netamente diferenciados de los de las órdenes conventuales tradicionales comenzando por su propia denominación oficial –que rehuía el término "orden"–, continuando por el exclusivo cuarto voto de disponibilidad en el servicio al papa o el hábito talar como el del clero secular –que contribuyó a confundirlos con los teatinos– y terminando por la polémica renuncia a la clausura y a la oración comunitaria. Nacida en plena era Gutemberg, la Compañía acertó a usar la imagen (grabados) en su labor apostólica y pedagógica, apelando al sentido de la vista y no solo al del oído, como hacían las órdenes mendicantes[101]. Según Ortega, mientras las órdenes tradicionales "proponían llevar al hombre de esta vida a la otra por el camino más corto […], los jesuitas, al revés, parten de la otra vida para ocuparse de ésta, para batallar en la mundanidad y con preferencia allí donde lo mundano es más denso –las cortes, las escuelas, la política"[102]. Tras esta elegante justificación de la opción de la Compañía por atraerse a las élites sociales (el propio caso Borja es muy elocuente), concluía el filósofo: "es la primera Orden moderna".

---

garle a Borja unas gestiones ante los reyes portugueses. La tercera entrevista ocurrió en vísperas de la Navidad de ese mismo año para que Borja le rindiera cuentas de su viaje a Portugal (C. M.ª Abad, S.I., «Carlos V y San Francisco de Borja», *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, (17)31, 1959, pp. 299-333; concretamente pp. 304-305 de la Introducción, documento 10 en pp. 325-326 y doc. 14 en p. 330).

99. *Monumenta Borgia I*, p. 309. No hay duda de la sincera amistad que el emperador profesaba a Borja, a quien designó albacea suyo. La princesa Juana previno al P. Francisco de que su padre lo había citado en Jarandilla para convencerlo de que abandonara la Compañía de Jesús y se hiciera cartujo o, mejor aún, jerónimo (orden que lo acogía a él en Yuste) porque "deseaba Su Magestad tenerle cabe sí para poder conversar con él todos los días de materias espirituales" (B. Alcázar, *op. cit.*, I, p. 333).

100. M. Ruiz Jurado (S.I.), «La entrada del Duque de Gandía en la Compañía de Jesús», *Manresa*, 44, 1972, pp. 121-144, cit. de p. 125.

101. J. Lacouture, *Jesuitas. I. Los conquistadores*, Barcelona, Paidós, 1993 (orig. en francés 1991), p. 164.

102. J. Ortega y Gasset, «Renacimiento y retorno», *En torno a Galileo (Esquema de la crisis)*, Madrid, Alianza Editorial, 1982 (original de 1933), p. 200.

El "talante moderno" de la Compañía, en expresión de T. Egido[103], se traduce, por ejemplo, en la reivindicación de la Historia[104], como evidencia su programa pionero en España de edición de fuentes (los *Monumenta Historica Societatis Iesu)*, el cultivo del género epistolar o la promoción de biografías y crónicas provinciales como instrumentos de adoctrinamiento y control[105].

Salvando el muy alto grado de capacidad de persuasión que atribuimos a Loyola (sin olvidar al saboyano P. Pierre Fabre), debió ser ese "talante moderno" de la Compañía lo que acabó de convencer al duque de Gandía, pues la joven orden ignaciana le permitía ver realizado su anhelo de dedicarse de lleno a la religión compaginando la faceta contemplativa de María con la resolución de la activa Marta. La referencia moral de esta dualidad bíblica estaba muy presente en su tiempo, como demuestra, por ejemplo, la carta escrita el 16 de septiembre de 1555 por el cardenal Reginald Pole a Felipe II, en la que el confidente de María Tudor le comentaba al monarca español que su esposa, la reina de Inglaterra, "pasa las mañanas en oración, como María, y en las tardes sigue admirablemente el ejemplo de Marta despachando asuntos"[106].

Borja, que no era ajeno a los signos de su tiempo, compartía plenamente esa inquietud de la reina inglesa, de modo que, en respuesta a una consulta del P. Antonio Araoz, el general le recordaba en septiembre de 1569: "por lo que muchas veces avemos tratado ambos sobre esta materia, diré a su petición que ni María ni Marta a solas se deven exercitar, según nuestro instituto, y que así nos habemos de aprovechar de la una o de la otra, según juzgamos será [a] mayor gloria del Señor"[107].

El P. Dionisio Vázquez abundaba en la ejemplaridad de esta acción complementaria femenina adjuntando al caso de Marta y María el ejemplo paralelo, según él, de dos mujeres veterotestamentarias, Raquel y Lía, hijas de Labán. Aunque Jacob, primo de ellas, pretendía a la bella Raquel ("que es la que ve a Dios con más claros y lindos ojos"), su tío le entregó primero a la hacendosa Lía, la mayor y menos agraciada, con la que engendró a sus primeros cuatro hijos (Rubén, Simeón, Leví y Judá) durante los siete años que vivieron juntos; posteriormente pudo ya acceder a Raquel y ella alumbró a los dos menores: José y Benjamín[108].

---

103. T. Egido López (coord.), J. Burrieza Sánchez y M. Revuelta González (S.I.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Fundación Carolina. Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos y Marcial Pons, 2004, p. 13.

104. J. E. Ruiz-Doménec, *Observando la Modernidad desde la Edad Media*, Valencia, IVEI, 1999, pp. 92-93.

105. J. L. Betrán, «El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII», en J. L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 23-75, cit. de p. 75.

106. Cit. por G. Parker, *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelona, Planeta, 2010, p. 127.

107. *Monumenta Borgia V*, p. 176.

108. D. Vázquez, *op. cit.*, p. 386. El P. J. E. Nieremberg se hacía eco de este mismo caso en *op. cit.*, p. 256.

Según Elisabeth Rhodes, mientras que Borja realmente quería ser María, pero su condición masculina le indujo a ser Marta, a las mujeres de su tiempo les ocurría lo contrario: "a las religiosas les fue prohibida la vida activa y apostólica, precisamente la que muchas de ellas anhelaban y la que, irónicamente, tanto cansaba a Francisco de Borja"[109]. El jesuita Juan Pastor, por contra, hacía una lectura muy diferente del símil bíblico, como no podría ser de otra manera, y concluía: "Borja fue un hombre de empresa de extraordinaria actividad externa. Lograda esta convicción, no tememos se exagere la afición y dedicación de Borja a la contemplación, porque Borja fue un gran contemplativo y juntamente también un gran trabajador apostólico. Un perfecto jesuita"[110].

Nuestra conclusión, en fin, es que Francisco de Borja y Aragón fue cortesano y albacea del emperador, I marqués de Llombai, virrey de Cataluña (el primer seglar en desempeñar este cargo), IV duque de Gandía, tercer general de la Compañía de Jesús y luego reconocido como santo…, sin dejar de ser un Borja. Hace falta mucho sentido de la responsabilidad y autocrítica para mantener la coherencia con las ideas propias a lo largo de una vida pública tan diversa y moviéndose siempre en los niveles sociales más altos. Y precisamente por eso, por coherencia, fue por lo que Borja se hizo jesuita. Ni más ni menos.

Resumen

Pretendemos explicar aquí lo que denominamos el "humanismo vital" de Francisco de Borja (un humanismo militante; o sea, ejercido, no literario o puramente teórico), salvando la memoria de nuestro protagonista de la doble encrucijada, que resulta contradictoria, en la que lo ha emplazado buena parte de la historiografía, pues los unos lo han acusado desde fuera de defraudar la herencia franciscana y los otros, desde dentro de la propia Compañía de Jesús, de haber traicionado el "espíritu ignaciano". Francisco de Borja no añoraba el pasado medieval, sino que, en tanto que protagonista de su tiempo, fue un hombre del Renacimiento al que el Barroco santificó y el bosque de la santidad ha tapado el árbol de su humanidad.

Palabras clave: Francisco de Borja, espiritualidad, franciscanismo, humanismo, Compañía de Jesús, "espíritu ignaciano".

109. E. Rhodes, «Las vidas de Francisco de Borja y las normas del género», en E. García Hernán y M.ª P. Ryan (eds.), *op. cit*., pp. 681-687, cit. de p. 686.

110. J. Pastor Gómez (S.I.), *Borja espíritu universal (Breve biografía de San Francisco de Borja 1510-1573)*, Bilbao, Mensajero, 1977, 2.ª ed. (1970), p. 155.

Abstract

Francisco de Borja, between Francisco de Asís and Ignacio de Loyola.

We aim to explain here what we are naming the "lively humanism" of Francis Borgia (a militant humanism, that is, an activist, not merely a literary or theoretical one) saving thus the memory of our protagonist from the double dilemma, which turns out to have been contradictory by a good part of historiography, since some have accused him, from the outside, to be a fraudster of the Franciscan heritage and some others, from the inside of the Society of Jesus, to have betrayed the "spirit of Ignatius". Francis Borgia did not yearn for the medieval past but rather was, as a protagonist of his times, a Renaissance man who the Baroque period sanctified and whose tree of humanism has been concealed by the forest of saintliness.

Keywords: Francis Borgia, spirituality, Franciscanism, humanism, Society of Jesus, "spirit of Ignatius".

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.08
Para citar este artículo:
Martínez Almira, M.ª Magdalena, «El régimen de las aguas andalusí y la legislación castellana. Gestión y administración en el derecho histórico comparado (siglos XI-XVI)», *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.08

EL RÉGIMEN DE LAS AGUAS ANDALUSÍ Y LA LEGISLACIÓN CASTELLANA. GESTIÓN Y ADMINISTRACIÓN EN EL DERECHO HISTÓRICO COMPARADO (SIGLOS XI-XVI)

*M.ª Magdalena Martínez Almira**

Introducción[1]

Como muestra del patrimonio inmaterial en derecho de aguas sobre el territorio peninsular merecen especial análisis las decisiones y acuerdos, comúnmente aceptados y con fuerza legal, entre los regantes de las comunidades cristianas y musulmanas. Derecho aplicado durante siglos y rector en la gestión y administración del agua gracias a la actitud conservadora y continuista de los reyes castellanos y aragoneses. Y ello fue posible gracias a la acreditada operatividad del sistema de regadíos en los lugares de conquista. En consecuencia, no solo manifestaron los soberanos su voluntad de que permanecieran los "sarracenos" al frente de huertos y zonas de riego, sino que garantizaron su aplicabilidad; el instrumento legal que así lo constata es la confirmación de su derecho privado en el que se asentaban los principios fundamentales de sus di-

* Universidad de Alicante.

1. El profesor Bernard Vincent ha sido para muchas generaciones de estudiosos sobre el islam en al-Andalus modelo por su trayectoria académica e investigadora; persona siempre interesada en los temas y nuevas propuestas de trabajo que comprometían a doctorandos y doctores, siempre atento a los problemas que la investigación nos ocasiona, y siempre solícito para solventar dudas y ampliar nuestro horizonte en el marco de las relaciones entre moriscos y entre moriscos y cristianos. Un ejemplo difícil de emular por su erudición y bonhomía. En gratitud a sus sabios consejos, ánimo y ayuda en mis investigaciones sobre moriscos en Indias presento este trabajo para honrar su memoria.

versas actividades económicas, y que en algunos casos se trasladaron a la normativa cristiana de nuevo cuño[2].

Este es el caso por ejemplo de la permisividad hacia los musulmanes que, tras la Reconquista, permanecieron en sus lugares de origen, y para ellos siguió en vigor el derecho privado y el modo de subsistencia desempeñado hasta entonces, con especial cuidado hacia las actividades del ámbito rural; de ahí que el *fiqh* se mantuviera en las aljamas en todas sus expresiones. Y cítese por caso la Capitulación de Tudela y el Fuero de Calatayud, por concesión de Alfonso el Batallador en 1115 y 1131, que permitió que los musulmanes fueran juzgados por sus propias leyes, prestaran el juramento en su misma lengua –y por tanto en nombre de Allāh– y se valieran de testigos también musulmanes para cuantos procesos tuvieran abiertos.

Fundamentos legales sobre el régimen de aguas andalusí. Tradición y herencia en los reinos cristianos

Constatar la huella jurídica en las infraestructuras hidrológicas es tarea que puede realizarse a dos niveles distintos. En primer lugar, a partir de los vestigios arqueológicos que se han conservado, y que son objeto de atención desde distintos ámbitos propios de personas y colectivos interesados en su conservación (historiadores, arqueólogos, ingenieros, pero también agricultores y

2. Es el caso, ya estudiado y publicado en anteriores artículos, de la legislación castellana y aragonesa-valenciana; en el reino de Aragón cítese el "Pacto que se otorgaron en el año de 1115 entre el rey D. Alonso I el Batallador y los moros de Tudela al tiempo de su conquista", confirmando "Alcudia, algalifos, alforques y alfaques", es decir, todos los cargos por los que se regían los "bonos moros de Tudela"; y con los cargos también sus industrias y quehaceres, en huertas y zonas de regadío; y del mismo modo respecto a la concesión del "Fuero de Daroca otorgado por D. Ramón Berenguer, Conde de Barcelona", vid. T. Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra, coord. y anotada por*…, Madrid, Imprenta de Don José María Alonso, 1847, t. I. pp. 414-417, y pp. 534-544, respectivamente. Para el Reino de Valencia en los *Fori Antiqui Valentine,* edición crítica por Manuel Dualde Serrano, Madrid-Valencia, CSIC, 1950-1967, "Rubrica de cequiariis", pp. 279-280, pero también se advierten analogías con lo dispuesto en las fuentes andalusíes, en la rúbrica "De servitutibus et aqua", donde el editor establece las diferencias con respecto al sistema romano por el que hasta el momento se regulaba la materia, en concreto respecto al *Digesto*, fijando algunas particularidades, como en el caso del agua que irrumpe en la vía pública y cuyos daños son objeto de reparación por parte de los vecinos; o el supuesto por el que se establece que el acceso al agua de riego no estaba sujeto a servidumbre alguna, ni servicio ni tributo, como así "fuit sarracenorum tempore constitutum". Este dato es sumamente particular en el derecho que nos ocupa, ya que en materia de aguas el derecho islámico no lo regula exactamente conforme al derecho hispanorromano. Esta temática es abordada en una serie de trabajos anteriores publicados en distintas revistas y obras colectivas por la autora, de manera que este trabajo constituye una nueva aportación para la comprensión del derecho de aguas andalusí preservado en distintos territorios y reinos hispanos bajo su influencia.

regantes); en segundo lugar, desde el punto de vista histórico jurídico, a partir de las fuentes conservadas y de las recopilaciones de cuestiones planteadas ante los expertos en esta materia (el cadí, los *fuqahā'* o alfaquíes y el *ṣāḥib al-ḥisba*, entre otros). Ambos niveles de actuación mantienen vivo el interés por los sistemas de defensa del régimen de fluir del agua. Un agua que no es de todos, sino que es para todos, y sobre el que el derecho andalusí incidió profusamente, prohibiendo cualquier atisbo de exclusividad y de privación del derecho sobre un bien común (*mubāq*).

En la actualidad, la defensa del sistema de riego conocido como "riego tradicional" tiene amparo en la Historia del Derecho; si bien el análisis del derecho andalusí sobre esta materia es una labor compleja, que compromete elementos de distinto signo: económicos, sociales, políticos y también paisajísticos, y que se encuentra limitado por las puntuales referencias a instituciones y personajes al frente de la administración del agua. Son elementos que tienen su justificación documentada en las obras de *fiqh* andalusíes conservadas desde tiempo inmemorial y que, gracias a copistas andalusíes, constituyen parte de nuestro patrimonio jurídico; estos textos son los que aportan noticia sobre los principios básicos, normas y reglas que todos debían conocer con relación al uso y distribución del agua, y que justificaban acciones reivindicativas cuando no se respetaban. Es el caso del *Tratado jurídico de al-Tafrī' de Ibn al-Jallāb* y la versión de las *Leyes de Moros*, la *Suma de los principales mandamientos y devedamientos* para el ámbito castellano de Içe de Gebir, junto a la obra de Ibn ʻĀṣim circunscrita al ámbito granadino[3], o el tratado titulado *al-Tahḏīb fī-Iḫtiṣār al-Mudawwana* cuyo autor fue el alfaquí Abū Sa'īd Ḫalaf ibn Abī l-Qāsim al-Azdī al-Qayrawānī al-Barāḏi'ī[4] (m. 1049/438H) y cuya versión aljamiada del siglo XVII denota la vigencia del *fiqh*, o en el *Llibre de la Çuna y Xaria* del espacio valenciano; pero también en las colecciones de *nawāzil*, *masāil* o sentencias dictadas en favor de los andalusíes, desde su llegada en el siglo VIII y cuya constancia documental se fecha a partir del siglo IX. Se trata de una normativa jurídica transmitida por distintas vías y usos legales entre los andalusíes y que ofrece la visión de quienes, efectivamente, se asentaron en estas tierras; gentes con el ánimo de reproducir

3. Abū Bakr b. Muḥammad b. Muḥammad Ibn ʻĀṣim, *Traité de Droit musulman, La Tohfat d'Ebn Acem, Texte arabe avec traduction français, commentaire juridique & notes philologiques*, trad. O. Houdas y F. Martel, Argel, Gavault Saint Lager Éditeur, 1882-1893.

4. Texto que fue la tesis doctoral de Montero Muñoz, con el título "El hundidor de çismas y herejías"; según su traductor al romance, un autor nacido en Constantinopla, 'Alī ibn Muḥammad al-Ḫaḍir, y cuyas lagunas en el conocimiento de esa lengua expresa en el documento; el texto será citado del siguiente modo a lo largo de este trabajo: R. Montero Muñoz, *El hundidor de çismas y erejías. Edición, estudio lingüístico y glosario del manuscrito RAH11/9397. Memorial doctoral presentada a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zurich por…*, de Alemania, Zurich, 2009. https://doi.org/10.5167/uzh-30607. El copista y traductor de la obra, concluida el 3 de octubre de 1606 en Constantinopla, la ejecutó con el fin de evitar los cismas que el mismo había visto en al-Andalus; Barāḏi'ī, el autor original, fue discípulo de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, y su texto sirvió de referencia para los moriscos residentes en Constantinopla, como así lo quiso al-Ḫaḍir (*op. cit*., p. 18).

un modelo económico basado en el desarrollo de la agricultura, gracias a las características favorables del terreno y a la presencia de agua, agua condicionada por las variaciones climatológicas, conforme se desprende de las fuentes.

El solar peninsular estaba sometido a las fluctuaciones pluviométricas que condicionaban la producción y de ahí que la práctica de rogativas fuera legal y estuviera, por lo tanto, bajo la cobertura de la *šarīʿa*[5]; el *fiqh* da prueba de ellos, de manera constante desde los tiempos de Ibn al-Jallāb, citando por caso[6]. En Castilla, durante el siglo XIV se celebraban rogatorias por el agua conforme a la oración (*salat* o *açala*) destinada a tal efecto, que según la *Suma* "es por gran neçesidad y seca"; pudiendo hacer tantas rogativas como fuera necesario, acompañadas de ayuno y para las que había que ir limpios, y con corazones humildes, con sus jaculatorias y prosternaciones; por otro lado, las rogativas se hacían en el campo, entre las gentes que vivían de esos quehaceres y que debían mostrarse afligidos y pidiendo perdón de sus pecados, pidiendo clemencia y piedad a Allāh para que abriera los cielos[7]. Es una visión que no solo complementa la que hasta el momento se ha ofrecido a partir de las fuentes cristianas, sino que justifica, desde sus propios orígenes –el de las fuentes legales de origen sirio, y de fundamentación doctrinal magrebí o egipcio, según los casos– cómo se gestionaba el agua, qué derechos y obligaciones competían a los usuarios y cómo el derecho garantizaba a través de sus oficiales un uso justo, proporcional a las necesidades y acorde con los que la naturaleza ofrecía.

Ciertamente, en al-Andalus las primeras oleadas de sirios que llegaron a nuestro territorio acometieron el reparto del espacio hasta entonces en manos de la población de origen hispanovisigodo; esta inicial medida de asentamiento, y reparto del espacio, supuso también la conveniencia de llegar a acuerdos consensuados y pacíficos, del mismo modo que se había realizado durante las décadas anteriores en el marco territorial del que partieron en busca de nuevos horizontes[8]. El asentamiento no solo obligó a negociaciones, por lo general one-

5. Las primeras fuentes históricas dejan constancia de las extremas sequías y la necesidad de rogar por el agua, tarea encomendada a los cadíes e imanes cordobeses. Ibn Ḥayyān, *Crónica del califa ʿAbdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Traducción, notas e índices por M.ª Jesús Viguera y Federico Corriente, Zaragoza, 1981; entre las muchas cítese la realizada en el año 314, durante el mandato de an-Nāṣir o la del año 941 de la era cristiana, vid. p. 357. Al-Joxani, *Historia de los jueces de Córdoba*, Sevilla, Renacimiento, 2005, ed. árab. p. 157 y trad. p. 194 sobre las rogativas de Abū Muāʿwiyya y del mismo modo actuó al-Ḥabīb, idem, ed. árab. p. 175 y trad. p. 216. Advertencia al lector: en este trabajo se ha optado por seguir la edición citada, que toma como fuente el manuscrito de la Bodleian de Oxford, n.º 127 del catálogo de Nicoli.

6. S. Abboud Haggar, *El tratado jurídico de al-Tafrīʿ de Ibn al-Ǧallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1999, t. II, Libro II, cap. 10 «De l'aṣala de ruegar por agua», pp. 75-76.

7. Içe de Gebir, *Suma de los principales mandamientos y devedamientos*, cap. XVIII «Del açala de rogar por agua», p. 291.

8. La modalidad contractual por la que se procedía a la concesión de tierra no figura entre los modelos de Ibn al-ʿAṭṭār, que se ocupa de la cesión no onerosa de palmeras para la obtención de dátiles, de ovejas para la obtención de leche, o de casa para usufructo con sus vergeles, citando por

rosas, sino a la vivificación de tierras baldías; este fue uno de los momentos de reflexión sobre el agua disponible para tal fin y su reparto y distribución de acuerdo con la política de los recién llegados.

El conocimiento de estos repartos comporta el análisis de los contenidos legales en los pactos conservados, estudiados por los historiadores y arabistas[9]. Pero en este trabajo el punto de mira se dirige a los fundamentos teóricos y no a los documentos de aplicación del derecho, al menos en este sentido. Es objeto de interés el derecho, *fiqh*, y su aplicación desde los primeros tiempos de lo que se conoce como el Estado andalusí (*al-dawla al-ʿumawiya fī-al-Andalus*)[10]. Un concepto que está vinculado al proceso de aplicación, desarrollo y sustitución de las propuestas legales de al-Awzā'ī –según Mālik, "al-Awzā'i (m. 774)[11], era el imām seguido por todos"– por las de su mentor. Jurista respetado y admirado también por Sufyan b. 'Uyayna, maestros de Yaḥyā b. Yaḥyā en la Meca, a quien conoció con motivo de su peregrinación[12], y que consideraba a al-Awzā'ī "imān de su tiempo"; Muḥammad b. 'Ajlan destacó en él su sabio consejo y Yaḥyā b. Ma'in lo consideró uno de los cuatro juristas más importantes de su tiempo a saber: "al-Thawrī, Abū Ḥanifa, Mālik y al-Awzā'ī"[13]. Y fue precisamente la doctrina (*maḏhāb*) de este autor de origen yemení la que marcó las primeras décadas del derecho andalusí; un autor experto en la práctica y usos sobre el agua en zonas de nuevo poblamiento.

Al-Awzā'ī hacía profuso uso de *ra'y*, el *ijihād* y el *qiyās*, fuentes del derecho islámico que permitían interpretaciones del Corán y la Sunna; el autor consideraba estas técnicas legales para la solución de problemas planteados entre los musulmanes y con otros grupos de interés no musulmanes sobre unos mis-

---

caso; vid. *Formulario Notarial y judicial andalusí*, mod. 33-41, pp. 226-250; ed. ar. pp. 98-123. Sobre las distintas modalidades de concesión territorial y "apropiación" vid. V. Lagardère, *Campagnes et paysans d'al-Andalus (VIII^e-XV^e)*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1993, pp. 19-38.

9. F. Franco Sánchez, «El tratado de Teodomiro en su contexto histórico y paleográfico», en *eHumanista/IVITRA*, 5, 2014, pp. 312-348.

10. Tomamos esta expresión de Rashid H. al-Nuaymi en el estudio de la obra de 'Īsā b. Sahl, y que justifica la vinculación de nuestro territorio a la doctrina y práctica de los juristas sirios. Véase *An Edition of Dīwān al-Aḥkam al-Kubrà (D.486 A.H./1095 A.D.)*, by 'Īsā b. Sahl. Rashid H. Al-Nuaimy, *A thesis submitted by the Faculty of Arts, The University of St. Andrews, Scotland, for the Degree of Doctor of Philosophy*, 4 vols., 1978, Chapter, 2, p. 12 (en adelante *Dīwān al-Aḥkam al-Kubrà*). Para el análisis del contenido se cita también la edición de R. Al-Nu'aymi, *Dīwān al-Aḥkam al-Kubrà*: *al-nawāzil wa-l-a`lam li-bn Sahl*, Riyad, R. al Nuaymi, 1997.

11. Abū `Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn 'Amr nació en Ba'albek, su conocimiento de la tradición profética le hizo valer su reconocimiento como *mujtahid*, siendo huérfano desde temprana edad partió a Damasco, y allí se estableció finalmente en la ciudad de Beirut. Su apelativo Awzā'ī se especula que pudiera deberse a que su padre pertenecía a una tribu yemení, Awzā'ī, o bien era originario de una ciudad con el nombre de al-Awza.

12. M. I. Fierro Bello, «El alfaquí bereber Yaḥyā ben Yaḥyā al-Layṯī, (m. 234/848). "El Inteligente de al-Andalus"», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, vol. VIII, *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, Madrid, CSIC, 1997, pp. 269-344; vid. p. 284.

13. Abū-l-Fidā' al-Ḥāfiz Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa'l-Nihāya*, Dār al-Kutub al-Ilmiya, 1988, vid. vol. 10, p. 123 [Disponible en Australian Islamic Library] [Consultado el 31/02/2016].

mos territorios. La llegada de musulmanes a la península ibérica planteó conflictos legales provocando una situación análoga a la que se había producido en la zona del Oriente Próximo cuando los musulmanes llegaron al área de Siria y Palestina; en aquellos primeros momentos hubo que adaptar el derecho y los intereses contrapuestos entre los recién llegados y la población autóctona, sobre todo en los casos de pactos o *sulḥ*, negociados y con cláusulas convenidas pacíficamente. De ahí que, en esa primera fase, la doctrina del autor sirio fuera instrumento idóneo para cohonestar los intereses de los andalusíes con el derecho de los hispanovisigodos, regidos por el *Liber Iudiciourm*.

La doctrina de los primeros tiempos de expansión musulmana en el territorio peninsular se interesó en precisar el derecho que tenían los miembros de la comunidad sobre determinados bienes, objeto de apropiación por la autoridad soberana; de igual modo, los modos de explotación y el derecho a ello. Esta situación propició además una especialización entre los encargados de administrar el derecho, jueces entendidos en ambas materias, como el caso del *qāḍī-al ʻajam*[14]; no obstante, en las primeras décadas la administración de justicia correspondía según las fuentes al *qāḍī-wazīr*. Y junto a estos en al-Andalus el *qāḍī-al-jund*[15], que aparece en los inicios de la presencia musulmana en territorio peninsular con especial competencia objetiva sobre los problemas entre musulmanes y no musulmanes, especialmente entre soldados, y que progresivamente desaparece. No así el caso del *qāḍī-al-jamāʼa* competente en las cuestiones de la comunidad islámica, asumiendo aquel el cargo nuevo, concretamente desde los tiempos de Tujaībī que tuvo continuidad con Muʿāwīa b. Ṣāliḥ.

Cuando al-Awzāʻī cayó en desgracia el establecimiento de los musulmanes era ya un hecho y el desarrollo de la irrigación también. La sustitución de la doctrina del sirio se produjo como respuesta política a una persecución por todo el mundo islámico de aquel tiempo, y estuvo vigente hasta la elección del cadí de Damasco Abū Zarʼah Muḥammad b. ʿUṯmān, perteneciente a la escuela *šāfiʻī*. En al-Andalus se resolvió la aplicación de un nuevo criterio interpretativo del derecho basado en la doctrina de los *muqallid*; esto supuso relegar a un

14. Y sobre el *ṣāḥib al-Madīna* –cuyo origen romano es objeto de análisis por historiadores como Munis- por Husein Mūʿnis– vid. relación de competencias y facultades, como citar a los jueces y alfaquíes de la ciudad de Córdoba a petición del monarca, en Al-Joxani, *op. cit*., p. 104 trad. pp. 127-128. Sobre el origen romano del cargo y la supeditación del mismo al *al-mušārif*, cfr. H. Mūʻnis, *Fajr al-Andalus. Dirāsat fi Taʼrīḫ al-Andalus min al-Fāṯḥ al-Islāmī li Qiyām ad-Dawlat al-Umawiyya*, El Cairo, 1959, pp. 463-465. Cargo que además fue ratificado por los reyes cristianos conquistadores como así consta, por ejemplo, en el privilegio del rey Pedro II de Aragón, concediendo a los jurados de Zaragoza que pudiesen hacer en defensa de sus derechos lo que quisieran, sin responder por ello, aun en el caso de homicidio, a persona alguna, y en concreto permitiéndoles que no contestaran ante el "Cavalmedine", que era la autoridad policial entre los musulmanes de aquel lugar, desde los tiempos bajo soberanía islámica; vid. T. Muñoz y Romero, *op. cit*., p. 462.

15. Sobre este cargo y la controversia entre si era el mismo juez de la aljama o tenía esas otras competencias, se puede comprobar lo dicho por al-Jušanī: Al-Joxani, *op. cit*., ed. árab. p. 27 y trad. p. 35.

segundo término el papel de los cadíes que basaban sus respuestas en la ley islámica, en el Corán y la Sunna de al-Buḫārī[16], siguiendo los dictados del emir omeya de Córdoba Al-Ḥakam Ibn Hišām Ibn ʻAbd-ar-Raḥmān I (m. 796/822).

Durante ese periodo de fijación sobre el terreno y asunción de responsabilidades, y ante la necesidad de compartir los recursos existentes, se fijaron derechos y obligaciones sobre los bienes susceptibles de ser enajenados. El *fiqh*, y en concreto sobre la base del texto coránico, excluía, expresamente, al agua por ser un bien común (*mubāq*), al que todos los hombres tenían –y tienen– derecho y al que se accedía en casos de tierras abandonadas y beneficiadas con el agua por ocupación del terreno (*iḥrāz*)[17]. En al-Andalus los expertos en materia de aguas –cabe ya citar en esta nueva fase de implantación de la doctrina *mālikī* a juristas, compiladores y jueces como Ibn Sahl, Ibn al-Aṭṭār, Ibn ʿĀṣim, o al-Wanšarisī entre otros– dejaron evidencias documentales de esos mismos principios en sus diversas manifestaciones: compilaciones de consultas y respuestas (*fatwas*) a los casos de conflicto; fórmulas de gran valor para comprender la gestión del agua. Todos ellos se esforzaron (*ijtihād)* por transmitir la importancia que el agua tenía por ser un bien variable, supeditado a condicionantes y circunstancias ligadas a su propia naturaleza, aunque también a la acción del hombre.

El esfuerzo por ofrecer soluciones rápidas y eficaces era el mejor instrumento para saber cómo actuar ante situaciones análogas, y precisamente el fundamento en la doctrina y en el *fiqh* es lo que garantizaba la buena administración del agua. Los principios de reparto justo, uso equilibrado y proporcional a las necesidades básicas de los usuarios aparecen de manera constante en todas las respuestas de los alfaquíes; en realidad, normas de actuación que permitían la distribución de un bien común entre el mayor número de personas para favorecer el beneficio general; no en vano, el derecho andalusí primó la partición (*qisma*) por convenio y pacto, y en su defecto la subasta (*taxa*) entre los pretendientes con igual derecho[18].

El derecho andalusí consolidado en el reino de Castilla determinaba que, ante el supuesto de falta de acuerdo sobre la propiedad de una cosa entre dos

16. Al-Buḫārī, *Muḫtaṣar Ṣaḥīḥ al-Imām al-Buḫārī*, Beirut, 1978 [consultado 26/02/2018] [Disponible en: http://www.sc.edu/].

17. D. Santillana, *Istituzioni di Diritto musulmano, malikita, con riguardo al sistema sciafiita*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1926-1943, vol. I, pp. 318-320 y 371-378.

18. C. Barceló, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: El Llibre de la Çuna e Xara dels Moros*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1989 (en adelante *Llibre de la Çuna e Xara*), cap. CCXVIII: "Si algúna cosa no-s parà [sic] partir deu ser tachada. Si entre alguns sarrahins serán algunes coses comunes que no puxen sostener alguna partició, en alguna manera aquella cosa deu ésser taxada entre aquells. E aquell qui major preu hi volrá donar per aquella, aquell la deu aconseguir e haver segons Çuna, si donchs entre ells no-s serán convenguts que sia venuda comunament, en lo qual cas lo preu de la cosa deu ésser partir per mig", p. 57. Nótese que esta regla solo beneficia o es aplicada entre sarracenos, sin expresa mención a otras gentes del Libro; una práctica que entre los labradores se ha de cuestionar, puesto que el agua la compartían gentes pertenecientes a distintas confesiones, y según otros preceptos cristianos, judíos y musulmanes podían beneficiarse del agua sin distinción de confesión religiosa, al menos en el ámbito castellano.

pretendientes, y a falta de pruebas y documentos fehacientes (*hujja*[19]), lo conveniente era partirla entre aquellos, después de prestar juramento sobre su derecho[20]; y a falta de juramento por alguna de las partes se entregaría a quien juró, siendo admitida en todo caso cualquier prueba que constatara el mejor derecho de parte[21]. Propuestas de solución que se consideraron ante la demanda del derecho de uso del agua entre los labradores, planteada ante el juez de aguas o acequiero o ante el cadí en sede judicial, cuando se constataba daño comprobable, y así desde el siglo X hasta el XVIII. Un reparto que a nivel popular y a nivel jurisdiccional se regía por un simple presupuesto comúnmente respetado: "Y no partirán las fuentes ni los pozos, sino partirán su agua con pozales a cada uno cantidad"[22]. En definitiva, reglas básicas, sencillas y justificadas en el sentido común y en la doctrina transmitida entre los jurisperitos desde tiempo inmemorial, conforme al *fiqh* y a su interpretación, y que permanecieron como derecho positivo y vigente transmitido por los cauces habituales entre los andalusíes y hasta los moriscos, todos ellos regantes: la oralidad.

Aptitudes y habilidades en la gestión y administración del agua en al-Andalus

A partir de las fuentes aplicadas y observadas por los cadíes, y conocidas por los usuarios de forma tradicional y consuetudinaria, los principios, reglas y normas de conducta respecto al uso del agua eran tenidas por patrimonio de la comunidad. Bien es cierto que los expertos en el *fiqh* hacían gala de su erudición en los casos para los que se les requería; pero no lo es menos que los principios generales sobre reglas de actuación y distribución del agua eran de fácil comprensión para los usuarios, primando el interés de todos y el causar el menor daño posible a los intereses de los vecinos. Conocido el derecho que cada uno tenía sobre el uso del agua –no sobre el agua, pues estaba prohibida su apropiación exclusiva– correspondía a todos por igual su defensa. Se trataba de una responsabilidad compartida que no impediría la designación de órga-

19. Sobre estas cuestiones procedimentales víd. ʿĪsā b. Sahl, *Dīwān al-Aḥkam al-Kubrà*, p. 1088; ed. 1997, p. 1228. Se opta por transcribir la letra jīm ج con una <j> (N.d.a.).

20. «Tratados de Legislación musulmana. Suma de los Principales mandamientos y devedamientos de la Ley y la Çunna por don Yçe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462», Pascual De Gayangos (ed.), *Memorial Histórico Español*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1853, vol. V; en adelante: *Leyes de moros*, tit. CXCV «Quando dos venieren deziendo sobre una cosa», p. 154.

21. Así se regula también en «Capítulo trata los circuitos de los pozos» de forma extensa en relación a otros documentos en este mismo trabajo citados, con frecuentes remisiones a Mālik y gran analogía en contenido y extensión a lo dispuesto por Al-Māwardī; el citado capítulo en R. Montero Muñoz, *op. cit*., pp. 283-287.

22. R. Montero Muñoz, *op. cit.*, «Capítulo de partir los muebles entre herederos», pp. 293-306, vid. p. 304.

nos al servicio de la administración del agua, y en especial de la justicia sobre el derecho de uso del agua; claves para comprender un sistema inmemorial que adquirió solidez y se perpetuó entre los administrados, incluso al finalizar el período de soberanía islámica en territorio peninsular.

En relación con las instituciones del derecho (*mu'āmalāt*), los expertos en el *fiqh* podían resolver casos o supuestos conflictivos, previa exposición de las situaciones lesivas respecto al derecho de uso del agua. En este sentido, el punto de partida es que no todos los conflictos se resolvían ante el cadí, pues había otros mecanismos previos de resolución, en los que los implicados se comprometían voluntariamente. Los cadíes conocían el derecho y a partir de ello podían determinar el grado de responsabilidad por las acciones realizadas contra el derecho. Pero incluso a este nivel, se puede establecer una distinción competencial y funcional entre los cadíes –obligados por su condición de expertos en el Derecho islámico, *mujtahid*, a remitirse a las fuentes primarias: el Corán y la Sunna[23]–, y quienes carecían de esa capacidad y se debían limitar a aplicar soluciones dadas por aquellos, conforme a praxis forense, '*amal*, y que recibieron la denominación de *muqallid*. Además, al cadí, por expresa delegación de la suprema autoridad, le estaba permitido el nombramiento de ayudantes y otros colaboradores con competencias específicas[24]; entre las distintas posibilidades cítense oficiales o *ṣāḥib*, denominación genérica acompañada de la parcela administrativa que debían vigilar y controlar (*al aḥkam*, *al-maẓālim*, *al-šurṭa*, *al-ḥisba*, *al-madīna*, *al-laīl*, *al-sūq*, *al-baḥr*, *al-haīl*, *al-radd*, *al-mawārīṯ*, *al-sika*, *al-sāqiyya* o *ṣāḥib al-aḥbās wa l-mawārīṯ*, entre otros[25]); si bien a todos se les exigía la misma rectitud, pues en ellos depositaban su confianza[26].

---

23. Sobre las fuentes del derecho y la jerarquía normativa vid. *Cor*. 4, 61, 68 y 79. La controversia respecto a la finalización del *taqlīd* y la condición de *mujtahid* entre finales del siglo IX y principios del siglo X con motivo del "cierre" o finalización del *ijtihād* no es impedimento para poder reconocer esta distinción también en el territorio peninsular, toda vez que incluso hasta el siglo XIV se constata esta práctica entre los juristas mālikíes, y que los *ḥanbalíes* y *šāfi'íes* cuestionaron su viabilidad; véase *The Encyclopaedia of Islam. New Edition prepared by a Number of leading orientalists*, Leiden-Nueva York, Brill, 1993, vol. VII, pp. 296-300.

24. F. Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico,* Gijón, Trea, 2005, p. 453. La potestad para nombrar a adjuntos y sustitutos está expresamente descrita por Al-Māwardī, *The ordinances of Government. Al-aḥkām al-Sulṭāniyya w'al-Wilāyat al-Dīniyya,* translated by Professor Wafaa H.Wahba, Lebanon, Garner, 2006, p. 80.

25. Hasta el califato de an-Nāṣir solo había dos niveles (mayor y menor) policiales, siendo en el año 317 cuando se procedió a la división en tres niveles; este hecho es clave para corroborar el procedimiento seguido para el nombramiento de otros oficiales de menor responsabilidad y rango, o con oficios concretos al servicio de la administración local; en este caso las designaciones corrían a cargo de quienes tenían competencia delegada para ello, y precisaban de asistentes y ayudantes en función de los servicios prestados. Sobre este asunto Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, p. 191. Y una descripción general sobre los encargados de la justicia en 'Alī ibn 'Abd Allāh Nubāhī, É. Lévi-Provençal, *Tārīḫ quḍāt al-Andalus: Kitāb al-marqaba al-'ulyā fi-man yastaḥiqqu al-qaḍā' wa-al-futyā*, Beirut, al-Maktab al-Tijārī lil-Ṭibā'a wa-al-Nashr, 1967, pp. 15-22.

26. Así se relata en la obra de Al-Joxani, *op. cit*., p. 58. En este trabajo nos limitamos a remitir al lector interesado en los oficiales encargados de la administración de justicia, entre los que no

El experto que asumía la función de controlar y vigilar el correcto funcionamiento de un servicio público –tanto por encargo o delegación de la autoridad superior, el soberano o el cadí– aplicaba medidas y daba soluciones concretas a problemas de igual carácter, con el fin de evitar conflictos y litigios de mayor grado; esta técnica era conocida por el término *taqlīd*, fiel seguimiento de la opinión de una escuela, siendo este su único referente y fuente de erudición[27].

La presencia ante la superior autoridad judicial a la reconocida en el ámbito de los terrenos irrigados por ríos y acequias debía contar con las garantías que el derecho islámico fijaba, en concreto respecto al número de personas con distinta competencia jurisdiccional que debían conocer el asunto: en primer lugar guardas o vigilantes y sus lugartenientes para, en su caso, reducir al osado y atrevido; en segundo lugar los jueces y administradores que pudieran facilitar información sobre los derechos usurpados o perjudicados; en tercer lugar los jurisperitos que proporcionaban información sobre los asuntos problemáticos y aportaban luz a los casos ambiguos, entre otros; en cuarto lugar los secretarios judiciales, encargados de tomar nota de las posturas de los encausados y las decisiones acatadas contra ellos; y por último los notarios para dar fe de lo allí acaecido. Ahora bien, la doctrina, y en este caso la *šāfi'ī*, precisaba los supuestos en los que mediante delegación una persona podía conciliar a las partes en conflicto sin, en principio, limitación alguna; los delegados de la autoridad superior actuaban entre las partes y ponían los medios para llegar a un acuerdo, y si se conseguía no era preciso ir a juicio ante el cadí. Al mediador o conciliador, en tanto que delegado de la autoridad competente y como medio para resolver el asunto, le estaba permitido prestar testimonio ante el juez a la luz de las confesiones de los implicados[28].

Decisiva actuación que explica el protagonismo de los propietarios de la tierra, de los aparceros y vigilantes de acequias y cursos de agua –en el ámbito rural– para solventar los problemas que se les plantearan. Y esos problemas se debían al uso indebido del agua, a la construcción de obras lesivas y al ejercicio de actos contrarios a derecho; de modo que su rápida gestión de esos problemas era lo que evitaba trascender asuntos de fácil resolución a la superior autoridad judicial, sita en la ciudad. Buena prueba son las "reglas" de funcionamiento basadas en el *fiqh* y aplicadas en el territorio andalusí desde el siglo

---

hay datos sobre acequieros ni sobreacequieros, pero sí sobre oficiales delegados y auxiliares para diversas materias del ámbito urbano: «La justicia, cadíes y otros magistrados» de Muḥammad Jallāf, en *Historia de España de Menéndez Pidal. Los reinos de taifas al-Andalus en el siglo XI*, Madrid, España-Calpe, 1994, tomo VIII-1, pp. 161-190; y durante el periodo nazarí, M.ª I. Calero Secall, «La justicia, cadíes y otros magistrados», en *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, Madrid, 2000, tomo VIII-3, pp. 365-427.

27. El término proviene de la raíz q-l-d- y significa "colocar un collar", y por tanto seguir una opinión fielmente; a su vez, esta misma palabra daba a entender el encargo o la confianza puesta en una persona, así como la responsabilidad recibida de Dios, para actuar rectamente con otros congéneres. F. Corriente, *A dictionary of Andalusi Arabic by…*, Leiden, Brill, 1997, pp. 437-438.

28. Al-Māwardī, *op. cit*., p.104.

X, y que sin solución de continuidad se constatan a principios del siglo XVII, como es el caso de la obra de al-Badarī': "Y puede bedar el enpeñador a su enpeñado de rregar con lo que abía enpeñado, sea pozo o canales, porque si dará liçençia por rregar su simiente, afuéllase el enpeñar"[29].

Y siendo importante el derecho aplicado no es menos el organigrama jurisdiccional andalusí con sus oficiales a cargo de la supervisión y control del agua. Un sistema orgánico que en el siglo XIV se componía de una serie de elementos consolidados en el tiempo y fiel trasunto de las reglas del buen gobierno fijadas desde el siglo XI, según la *siyāsa šarī'a*[30]. La *Suma de los principales mandamientos y devedamientos* aplicada en al-Andalus distinguió doce grados o niveles en los que reconocer por orden: al califa, los expertos en la ciencia del *'ilm al-fiqh*, a saber los muftíes, junto a "letrados, alfaquies, legistas sabidores, coronistas, predicadores, declaradores, disponedores, administradores, consegeros, lógicos, filósofos y todos los otros letrados que han de ser súbditos por ley"; en tercer lugar los caudillos (*qa'īd*, pl. *quwwād*) a quien se someten "capitanes, alcaldes, caballeros, hijos de algo [sic], gentiles, hombres y personas virtuosas" encargados de servir y gobernar; en cuarto lugar los religiosos, pues en estados confesionales competía a ellos mantener y guardar la ley, la costumbre y comunidad, ayuntamiento o hermandad; en quinto lugar los ciudadanos, hombres honrados que vivían de sus heredades y rentas, obligados al diezmo y *azaques*; en sexto lugar los mercaderes de todo tipo de productos y a quienes se les requería justicia en sus transacciones, verdad, justicia y recta conciencia; en el séptimo lugar los oficiales que vivían de tareas manuales; seguidamente los maestros *de la Ley y la çunna* así como de cualquier materia que enseñasen a sus discípulos; en noveno lugar los discípulos que recibían las enseñanzas de los anteriores; en décimo lugar los "labradores o villanos, a cuya categoría pertenecían también peones, ortelanos y açadones"[31], desarrollando lo que se consideraban "ofiçios baxos y menospreçiados" y entre los que se sustentan toda clase de conflictos sobre la materia que nos ocupa tanto de forma individual como colectiva, pues les estaba permitido asociarse también para la defensa de sus derechos como aparceros; en siguiente lugar los ociosos, entre los que se nombraban a "corsarios, ladrones, robadores, biolentadores, rufianes, malas hembras, hechizeros, adebinos y los que biben cara con dos embebes", entre los que herejes eran también "baldios"; por último, las "mugeres"[32].

Esta clasificación aporta interesantes datos a nivel de estructura social pero también respecto al nivel de responsabilidad entre personas incardinadas en

29. R. Montero Muñoz, *op. cit,* «Capítulo trata quien quiere romper tierras yermas y plantar y cabar pozos» y «Capítulo trata las cosas impartidas entre aparçeros», p. 287 y p. 292 respectivamente.

30. Al-Māwardī, *op. cit*.

31. *Leyes de moros*, tit. CLII «De los menestrales que se apareçen en uno», p. 115.

32. Içe de Gebir, *op. cit*., cap. LX, «De la doctrina y grados en quel mundo se rige y gobierna», vid. pp. 412-415.

distintas escalas; datos que corroboran el nivel de dependencia a la hora de solucionar problemas cuya última instancia era el cadí. Persona que según el *fiqh* y de acuerdo con la Sunna, debía ser "buena persona, discreta, pacífico, entendido, sabio, de recta conciencia[33], buen consejero", no prevaricador y por tanto capaz de juzgar sin saña ni semblante airado, no influenciable "per amor o pahor o mala voluntat"[34], y finalmente *mujtahid*, en consecuencia, capaz de juzgar a partir de sus conocimientos del Corán, la Sunna y de la costumbre (ʿ*āda*). Y en cualquier caso sometido a las reglas de conducta y decoro, ʿ*adab al-qāḍī*, que debía observar el cadí al impartir justicia[35].

La fase ante el cadí era de carácter oral, puesto que se iniciaba con la descripción de los derechos usurpados o menoscabados para seguidamente dar traslado por escrito al demandado y la fijación de breves plazos, a su prudente arbitrio[36] para contestar. Y tras la citación, la incomparecencia de alguno de los encausados –considerado ausente o *ga'ib*– no impedía que el juicio siguiera su curso, en rebeldía tanto si era en demanda de daños ocasionados sobre bienes como si se trataba de delitos de sangre, *ḥudūd*[37]. Los comparecientes –cualquiera que fuera su creencia, pues eran merecedores de igual trato, según Ḫalil–, debían sentarse ante él, tomar el turno de palabra cuando les correspondiera, y el juez debía escucharlos con igual atención, y conocidos los hechos y su derecho, juzgarlos con igual imparcialidad"[38] (*Cor*. 4,141). En estos casos se acudía a la casa del cadí o en la explanada de la mezquita, generando este hecho ciertas controversias respecto al mejor lugar para reunión de imanes y de alfaquíes por ser lugares de estudio y ciencia y la conveniencia de que el cadí allí mismo impartiera justicia[39]; una práctica continuada en el tiempo entre los mudéjares castellanos "el cadí es bien que oyga en la mezquita, donde pueda llegar el pobre o viejo, y la mujer à pidir su drecho"[40]; y también durante siglos,

33. *Llibre de la çuna e xara*, cap. XLI, «Com lo alcadí segons bona consciencia,darà sentència e.y pecarà ignorantment», p. 11.

34. *Idem*, cap. XXXII, «Si algún alcadí d[on]arà sentència per amor o pahor o mala voluntat», pp. 8-9. Una sentencia pronunciada bajo esos sentimientos era objeto de anulación y su destinatario resarcido en todos los daños, conforme a los dictados de *Almelich, Reffeni, Famachi e Afobani.*

35. Içe de Gebir, *op. cit*., cap. XLV, «De los alcaldes ordinarios y arbitrarios [sic] y sus juizios y abenençias», pp. 365-368; nótese que se trata de jueces que utilizan el arbitrio para determinar lo más conveniente en cada caso, y en base a la doctrina y *fiqh*. S.v. ʿ*adab al-qāḍī*, F. Maíllo, *op. cit.*, pp. 22-23.

36. Al-Joxani así lo señala respecto a la actuación de varios cadíes andalusíes.

37. Mālik b. Anas, *al-Mudawwanā al-Kubrà*, New reprint by Offset, Beirut-Lebanon: Dar Sader, Cairo, 1323/1905, vol. V, 137/8; interesa en este punto la obra de Al-Māwardī, *op. cit*., pp. 238-240 y 245-247 sobre las penas por robo.

38. Ḫalīl b. IsḤāq, *Muḫtaṣar*, XXXV, n. 31; Abū Ḥanīfa señaló que en juicio el juez podía optar por admitir el testimonio de creyentes y no creyentes de forma conjunta, si bien la opinión de Mālik divergía de la de al-Šāfi'ī (Al-Māwardī, *op. cit*., p. 73).

39. 'Īsā b. SAHL, *Dīwān al-Aḥkam al-Kubrà*, p. 1047; ed. 1997, p. 1163.

40. Içe de Gebir, *op. cit*., cap. XLV, «De los alcaldes ordinarios y arbitrarios [sic] y sus juizios y abenençias», p. 366.

entre los huertanos de Valencia, que acudían a las inmediaciones de la explanada de la mezquita mayor a dirimir sus asuntos y solicitar respuesta a sus demandas, como en la actualidad se sigue prestando en la puerta de los Apóstoles, zona de tránsito hacia el mercado desde tiempo inmemorial[41].

En líneas generales, las reclamaciones de derechos se realizaban personalmente o por persona interpuesta (*wakīl* o *wakīl al-hism*) mediando compensación; no obstante, las mujeres, que no se podían mostrar en público, no podían intervenir directamente, y he aquí que su acción ante el juez en esta materia fuera siempre mediante representante legal[42]. La palabra la tomaba el reclamante tras público llamamiento, expresando el modo y grado en el que se había producido el daño o menoscabo de su derecho ante el cadí o el señor en el caso de los valencianos[43]. Interesa en este punto hacer mención a la labor intermediaria en materia de aguas, puesto que Ibn ʿIḏārī al-Marrakusī, en su obra sobre la Historia de al-Andalus[44], alude a la mediación o representación en materia de aguas mediante el concepto *wakalāt as-saqiyya*[45] que a principios del siglo X, concretamente en el 401 de la Hégira, ejercían dos hombres prósperos, Mubārak y Muẓaffar, constatando de este modo la intervención ante el cadí de personas con conocimiento de la materia. Señálese que, en materia de derechos de uso del agua y cuando de labradores vinculados a alguna acequia se tratara, era precisamente el responsable de la acequia –*ṣāḥib as-saqiyya* o sobreacequiero– quien asumía ese papel de interlocutor o representante de los intereses en juego, entre la autoridad cadicial en el ámbito local y el encausado; en este caso la función era la propia del *ḥākim*, conciliando intereses contrapuestos y evitando la demanda por daños evidentes ante la instancia superior.

Importante era el papel de los dos hombres buenos que debía designar el cadí para que avinieran a los "pleyteantes" y consiguieran solventar sus diferencias y aclarar "las cosas de mucha escuridad", evitando con ello las consecuencias de los pleitos[46]. Árbitros que no tenían por qué ser del agrado de ambas partes, puesto que con ello quedaba garantizada la no connivencia entre las partes in-

41. Algunas de estas cuestiones en M.ª M. Martínez Almira, «La administración de justicia en materia de riegos. El tribunal de las aguas de Valencia en la Edad Media», en Fernando Nuez (ed.), *La herencia árabe en la agricultura y el bienestar de occidente*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia-Fundación la Huella Árabe, 2002, pp. 375-409. Esta contribución amplía el ámbito de estudio tanto respecto al objeto –administración y distribución en áreas rurales–, como al marco espacial y temporal.

42. Como así fue entre los cordobeses según Ibn ʿAṣim, *Tuhfat*, v. 227, 880.

43. *Libre de la çuna e xara*, cap. CLXXXIX, «Si algu.s calamrà d'algù civilment», pp. 48-49.

44. Ibn ʿIḏārī Al-Marrakušī, *Kitāb al- bayān al-mugrib fi aḫbār al-Andalus wa-l-Magrib*, Beirut, Dâr al-ṯaqāfat, cop. 1929-1948, 4 vols., vol. 3, p. 158.

45. El término, de la raíz w-k-l- equivale también a custodio o guardián; vid. F. Corriente, *op. cit*., p. 571; y del mismo autor, *Diccionario Árabe-Español*, Madrid, 1977, p. 848.

46. Içe de Gebir, *op. cit*., cap. XLV, «De los alcaldes ordinarios y arbitrarios [sic] y sus juizios y abenençias», p. 367.

tervinientes; la experiencia y su buen hacer eran requisitos para no impedir su actuación, y sin que fuera posible ante la negativa del juzgado a aceptar el laudo a apoyar su prueba (*bayyina*) en cualquiera de estos dos árbitros[47]. Es así como se solventaban los problemas y conflictos derivados de los delitos menores, de aquellos que no eran delitos de sangre ni objeto de penas *ḥudūd*; hecho constatado en la documentación andalusí y que justifica la oralidad como medio generalizado en la resolución de los problemas sobre el agua, la materia que nos ocupa. Esa oralidad y la presencia de hombres buenos y de mediadores fueron durante siglos en materia de derecho sobre las aguas la garantía de una justicia rápida, eficaz e inmediata; como en la actualidad sigue aplicándose en el ámbito de las zonas de regadío tradicional.

Convenía al cadí tomar nota de lo que ambas partes le transmitieran, con el fin, según el *fiqh*, de no olvidar ninguno de los aspectos y poder motivar su sentencia (*qaḍā'*), que debía ser firmada de su puño y letra y en modo alguno pronunciada sin pruebas suficientes y de sólido argumento (*ḥujja*)[48]; de hecho los argumentos en fase de vistas fue uno de los elementos sobre los que Ibn Sahl basó la defensa de derechos para el supuesto de construcciones dañinas, como por ejemplo verter el agua sobre la propiedad de un vecino bien por falta de cuidado o por la construcción de infraestructuras lesivas y en base a fundadas opiniones declaró inadmisible la argumentación respecto a la privación de elementos naturales como el viento, el sol o la luna, pues en estos casos no se admitía argumento alguno en defensa de quien había causado el daño[49]. Y es esta la razón por la que los perjudicados ante la privación de agua, evidente y mediando ingenios pudieran argumentar en defensa de sus intereses. En este punto interesa destacar que mientras entre los *ḥanafíes* nadie podía ser obligado a actuar en juicio, puesto que era un derecho personal y voluntario, para los *mālikíes* cualquier individuo podía ejercer una acción contra otro con la única finalidad de obligarle a que presentara sus motivos o el derecho que pudiera esgrimir en su contra, mediante lo que se denominaba "acción dirimente" (*qatán-niza*)[50].

Al juez correspondía en primer lugar exhortar a las partes a un acuerdo o conciliación; preceptiva si se trataba de personas de reputada fama, o familiares entre sí, o cuando hubiera riesgo de que la disputa se prolongase provocando con ello enemistades y conflictos graves, o bien cuando fuera difícil conseguir una solución justa y equitativa por la gravedad o complejidad del asunto. Si cupiera una excepción a esta regla esa sería el daño evidente causado y el derecho evidente de una de las partes a solicitar la efectiva protección ju-

47. *Leyes de moros*, tit. CCII, «De los alcalles árbitros, como han de judgar», p. 158.

48. Como así determina el *Llibre de la çuna e xara*, cap. XXXIII, «Co[m] ningún alcadi no deu donar sentència sinó sobre ço que davant li será posat», p. 9.

49. La opinión es de Ibn Ḥabīb sobre lo dicho por Ḥusayn B. ʿĀṣim, *Kitāb al-Sadād*, y de igual modo ʿAbd Allāh B.ʿAbd al-Ḥakam, vid. *Dīwān al-Aḥkam al-Kubrà*, pp. 1085-1086.

50. D. Santillana, *op. cit.*,vol. II, p. 554.

rídica. En el caso que nos ocupa, el agua fue objeto de conflictos y disputas, pero a la luz de los datos conservados pocos son los litigios resueltos en sede judicial que no sean calificados como "acuerdos" o "sentencias de acuerdo" denotando con ello la voluntad mediadora[51]. La conciliación o mediación, ejercida por los oficiales que tenían a su cargo la asignación y recaudación de la contribución destinada al sostenimiento de las cargas, reparaciones y mejoras de las infraestructuras, era el modo común para resolver los conflictos por este motivo, conforme proponía ʿAbd al-Ḥamīd al-Ṣāyih; en este caso la conciliación debía procurar satisfacer los intereses bajo el principio de la reciprocidad. Y es que el acuerdo de voluntades enfrentadas era meritorio entre los musulmanes y, por supuesto, entre los andalusíes: avenencia era el modo de acreditar conocimiento o desconocimiento sobre cualquier asunto que les afectase, y también la forma más conveniente de cerrar acuerdos sobre compras y ventas, nunca antes del plazo fijado y menos aún en contra de lo inicialmente acordado entre las partes[52].

En la fase de vistas (*naẓar*[53]), las pruebas que se recibían de los testigos eran decisivas para la sucesión de actos procedimentales. En principio, las pruebas debían presentarse en tiempo y forma, con el fin de evitar cualquier sospecha de connivencia entre los testigos y las partes, de hecho ante actuaciones falsas, y siguiendo la doctrina de Mālik, debía sobre ellos recaer la acción de la justicia[54]; también era factible solicitar cuanta información fuera precisa a otros cadíes residentes en lugares distantes, generalmente mediante cartas que no hacían prueba en juicio sino a partir del testimonio que sobre los hechos se describieran en el escrito, y solo el juramento sobre veracidad de lo escrito daba carta de naturaleza al testimonio prestado[55]. La fase de prueba era sin duda de-

51. Ḫalīl B. Isḥāq, *Muḫtaṣar*, El Cairo, s.a., p. 151. Esta cuestión en al-Andalus fue abordada en su evolución jurídica temporal en M.ª M. Martínez Almira, «Acuerdos y consenso entre regantes en el Levante peninsular. Pervivencia de la jurisdicción voluntaria de origen andalusí en materia de riegos», en Carles Sanchis Ibor, Guillermo Palau Salvador, Ignasi Mangue Alférez y Luis Pablo Martínez Sanmartín (coords.), *Irrigation, society and landscape: tribute to Thomas F. Glick*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2014, pp. 672-685. http://dx.doi.org/10.4995/ISL2014.2014.225.

52. *Leyes de moros*, tit. CCXXVIII, «De abenençia sobre conosçer ó negar», pp. 186-187. En la actualidad, en la Vega Baja del Segura (concretamente en Rojales, Hila de lo Amores), las reparaciones pueden realizarlas los usuarios perjudicados por las infraestructuras en mal estado, siendo el coste revertido al Juzgado Privativo de Aguas, que liquida directamente con quien haya reparado; el coste se prorratea entre los beneficiarios de esa infraestructura reparada a través de la contribución anual, mediante los recibos denominados "mondas" y gastos de mantenimiento de "aguas muertas y aguas vivas"; en definitiva, la iniciativa de la reparación la puede tener el síndico de la acequia –en caso de que esté nombrado– o de cualquier usuario, y también del guarda o "celador" de la acequia, por razón de sus competencias como vigilante de las infraestructuras en servicio del riego (N.d.a.).

53. Sobre este término vid. F. Corriente, *Diccionario Árabe-Español*…, p. 767. ʿĪsā b. Sahl, *Dīwān al-Aḥkam al-Kubrà*, p. 1088; ed. 1997, p. 1227. Se trata del caso de la construcción de un horno cerca de una casa, en cuyo análisis se ofrecen todos los datos relativos al procedimiento judicial.

54. *Leyes de moros*, tit. CXCII, «De los testigos, quando testimoniaren por algunt testimonio», p. 152.

55. *Idem*, tit. CC, «De como escribe un alcall á otro carta», p. 157.

terminante como así se concluye de una decisión judicial (*ḥukm*) de los muchos supuestos planteados en la obra de Ibn Sahl, ante la demanda por los daños causados por un canal de agua que impedía obtener provecho del líquido elemento; el asunto se iniciaba con la inspección por parte de dos hombres enviados por el cadí, cuya honradez y bonhomía eran conocidas (*rayulān taqbalahuma*)[56]; el testimonio en favor del demandado, dueño de un huerto que se beneficiaba del agua canalizada, iniciaba otra fase en el procedimiento: la petición al demandante de la mencionada prueba sobre el argumento de su demanda podía finalizar el litigio cuando era evidente que tenía razón, y que el pretendido canal antiguo no lo era, sino que se trataba de una construcción novedosa causante de un daño evidente –en ese caso procedía el derribo del canal o conducción acuífera–; pero si la prueba (*bayyina*) no era fehaciente correspondía al cadí iniciar una siguiente fase de estudio y análisis (*tawqīf*) de las pruebas, solicitando nuevas a los encausados.

Al demandado, entonces, se le pedía nueva prueba, basada también en el testimonio de hombres fidedignos que, además, debían ratificar su palabra con alguna evidencia o indicio conocido (*dalīl mu'arifa*, بدليل معرفه), siendo esta forma de proceder considerada como un principio indubitable e incuestionable (*aṣl*). Según el caso expuesto, las evidencias se sustentaban en materia de riego a partir de las pruebas que pudieran presentarse sobre la continuidad y cuidados del huerto sobre el que discurriera la conducción de agua; y he aquí que dos eran las posibilidades: el hecho evidente de los beneficios del agua sobre la tierra y lo plantado en ella, y el tiempo que pudiera acreditarse de riego gracias a esta conducción, aunque la doctrina esgrimida por Ibn Sahl se basaba en lo transmitido por Ḥabīb b. Naṣr a partir de lo dicho por Saḥnūn: la antigüedad se presumía por el transcurso de cuatro años, pero no por el paso de un año. El cadí podía enviar testigos a otros lugares en los que fueran requeridos para prestar juramento, incluso a su propia costa y tomar juramento en nombre de Allāh, bien en la mezquita o en su casa y "por mano de hombre onrado", o bien en los lugares de devoción para cristianos y judíos –iglesias y sinagogas–.

Cuando los testigos estaban en lugares distantes, el plazo para su presentación se fijaba hasta tres meses. El tiempo jugaba, por tanto, a favor o en contra de la defensa de los intereses de los usuarios del agua. La importancia del tiempo en la conciliación se debía a que su uso correcto garantizaba el lucro. Los términos para la presentación de la prueba en los supuestos de reclamación de tierra y agua se determinaban en base al prudente arbitrio del juez (*ijtihād*)[57]. Siendo costumbre que el cadí concediera en materia de créditos ocho días, luego seis, luego cuatro y por último tres, en total 21 días; en materia inmobiliaria y de sucesiones, el término es de 15 días, luego ocho, luego cuatro, y finalmente

56. 'Īsā b. Sahl, *Dīwān al-Aḥkam al-Kubrà*, p. 1092; ed. 1997, p. 1237.

57. Al-Māwardī, *op. cit*., pp. 197-198.

3, en total 30 días. Los tres últimos días se concedían en atención al precepto coránico (*Cor*. XI, 68), sobre lo transmitido relativo al profeta Ṣalih. Términos que podían unificarse al criterio del juez, siempre y cuando el término máximo fuera el resultado de la suma de los términos o plazos parciales.

El proceso continuaba en la fase siguiente, respecto a los asuntos en los que no se litigase por delitos de sangre (*ḥudūd*) –como expone el *Llibre de la Çuna e Xara*, "civilment"– ante la persistencia del demandado en negar su responsabilidad; de manera que, siendo evidente el daño causado, podía ser detenido y preso hasta la efectiva comprobación de su actuación ilícita, por el tiempo y modo establecido en la Çuna[58]. Si el demandado negaba la acusación debía prestar fianza de comparecencia (*daman al-wagh*) y, en su caso, exigir fianzas según también el derecho andalusí, que eran de obligado depósito salvo juramento en la mezquita de la insolvencia del imputado.

A la hora de fundamentar una solución a un problema jurídico el cadí debía remitirse a las fuentes primarias del *fiqh* o derecho, Corán y Sunna de la escuela (*maḏhab*) o corriente de interpretación a la que perteneciera, y en la que se hubiera formado; mientras que el *muqallid* aplicaba la solución que la doctrina había fundamentado sin necesidad de cuestionar su fundamentación teórica. En consecuencia, toda opinión venía reforzada por la experiencia y el conocimiento de otros muchos expertos que daban carta de naturaleza a la conducta a seguir; la participación de los alfaquíes en su actividad de dilucidación de lo más conveniente ante los problemas planteados y de los jurisconsultos (*mufti*), le indicaba lo más conveniente conforme a la doctrina y al derecho[59]. Respuestas a sus consultas que no dejaban de ser una sugerencia, por lo que el cadí finalmente tenía que decidir sin verse coaccionado ni condicionado por quienes le habían asesorado. Este margen de discrecionalidad es una de las características más importantes en el marco de la jurisdicción islámica y también andalusí; de hecho, muchos son los asuntos que se resolvían previa decisión personal de acuerdo a lo que, en conciencia, mejor le pareciera para el caso objeto de conocimiento[60]. El fundamento de este asesoramiento era el saber de expertos y no la opinión singular o individual (*sadd*); de manera que, también en este plano, el valor de lo comunitario, de la opinión sostenida y compartida por muchos contribuía a reforzar ese sentimiento de interés comunitario.

---

58. *Llibre de la çuna e xara*, cap. CLXXXIX, «Si algu.s clamarà d'algú civilment», pp. 48-49.

59. Estas opiniones se basaban, además, en el acuerdo unánime (*iğma*) entre los doctores en la ciencia del *fiqh*, o en la aplicación de la analogía (*qiyās*). Proceso consultivo que no era competencia de los *muqallid* o seguidores del *taqlīd*, es decir, la opinión fundamentada que no cabía cuestionar por falta de competencia para ello; era esta la característica de una segunda categoría de "ejecutores" del derecho o jueces ordinarios. Sobre este término véase F. Corriente, *Diccionario Árabe-Español…*, p. 639; la palabra *taqāllad* de la misma raíz significa "acceder a venir por turnos el agua"; *iqtalad* significa "sacar agua"; por otro lado el término *taqlīd* significa "imitación o copia" y por extensión el *muqallid* la persona que asume o se sujeta a una opinión.

60. Sobre jerarquía y autoridad vid. D. Santillana, *op. cit*., vol. 2. p. 573.

Una vez el cadí, en su misión de administrar recta justicia, había reflexionado sobre las opiniones fundamentadas en derecho y valoradas las causas y motivaciones del hecho lesivo podía resolver de manera ecuánime. La resolución consistía en dictar sentencia sobre la base de la doctrina de una *maḏhab* distinta a la propia podía ser declarada nula; Santillana corrobora esta práctica entre los cadíes cordobeses, a quienes desde el momento del nombramiento se les aconsejaba que la norma de actuación en sus decisiones, y ante dos opiniones o textos discrepantes sobre un mismo asunto, era la doctrina de Mālik; y en el supuesto de opiniones distintas, el juez debía atenerse a la más reciente siguiendo las enseñanzas de Ibn al-Qāsim[61], especialmente ante los casos de incertidumbre o duda, acreditado el modelo de actuación entre los *mālikies* andalusíes. Un dato que se corrobora en la documentación conservada a partir del siglo X, no obstante algunas menciones a tradicionistas formados en otras doctrinas[62].

Efectivamente, esta fue la línea que se observó en fase resolutiva, siendo la continuidad la característica más destacada en la consecución de soluciones eficaces; respuestas perpetuadas en la memoria de quienes tenían derecho al agua y debían resolver cómo proceder en caso de conflictos. Las *fatwas* y los modelos al uso para garantizar el mejor derecho se repiten en las obras conservadas de Ibn Rušd[63], Ibn al-Aṭṭār, Al-Jazīrī[64] citando como ejemplo. Una situación de hecho que se constata también en el establecimiento de una jerarquía normativa en materia de derecho de aguas en favor de las cuestiones resueltas por los expertos y transmitidas a través de cadenas de alfaquíes.

Primeras conclusiones

A pesar de los puntuales vestigios documentales de resoluciones cadiciales –en la mayoría de las veces concordias– las resoluciones dictadas atendían a los principios de la *šarī'a*, Corán, Sunna y sabios dictámenes o *aḏan*, (اذن) en tanto que bien común (*mubāq*) para todos; lo que las convertía en resoluciones fundamentadas que no se podía cuestionar ni revocar, pero sí revisar ante nuevos

61. *Ibidem*, p. 571.

62. Este es un tema recurrente en la obra de Ibn Sahl, que por razones de extensión queda fuera de estudio en este trabajo. El lector interesado en estas cuestiones que complementan el estudio aquí realizado puede dirigirse al texto de la autora de estas líneas titulado «El valor de la tradición jurídica andalusí en el régimen de las aguas en los reinos hispanos» (en curso de publicación).

63. Interesan en este punto los acuerdos sobre el uso del agua por turnos, vid. Abū al-Walī Muḥammad b. Aḥmad Ibn Rušd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nibāyat al-Muqtaḥid*, ed. The Center for Muslim Contribution to Civilization, *The Distinguished Jurist's Primer*, translated by Professor Imra Ahsan Khan Nyazee, Reviewed by Professor Mohammad Abdul Rauf, London, Garnet Publishing, rep. 2010, vol. 2, pp. 317-323.

64. 'Alī B. Yaḥya Al-Jazīrī (m. 585/1189), *Al-Maqṣad al-maḥmūd fī talḫīs al-'uqūd*, estudio y edición crítica de Asunción Ferreras, Madrid, CSIC-AECI, 1998, p. 154.

elementos probatorios. La fórmula se atenía a un modelo comprensivo de todos los datos y elementos que permitieran identificar a las partes, la competencia del cadí para conocer y juzgar el caso, la exposición de los hechos, las vistas celebradas y todas las pruebas y testimonios tomados, así como la mediación de confesión o juramento, y los testimonios que llevaban, finalmente, al cadí a "donar sentencia según Çuna"[65]. Este sistema tuvo su vigencia en todos aquellos lugares en los que el riego se basaba en la modalidad tradicional de irrigación por gravedad, y también entre los que durante aproximadamente un siglo mantuvieron las mismas prácticas en su condición morisca, puesto que en cuestión de aguas nada impedía el ejercicio de su jurisdicción[66].

Cítense por caso las consultas del cadí y visir de Córdoba Abū ʿAlī al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ḏakwān efectuadas en su casa a un grupo de alfaquíes sobre una denuncia ante las molestias que sufría un vecino; las reflexiones de los alfaquíes se prolongaron más allá de la reunión intercambiando escritos sobre el caso plateado, que no era otro que la extralimitación en construcciones que causaran daño o perjuicios entre vecinos, también cavando [una fosa] (حقر) cercana a unos pozos (أبار), haciéndolo insalubre o disminuyendo el caudal de agua, o una letrina cerca (كناف قرب) de la pared /muro de los vecinos por el daño que causarían las aguas fecales o para el supuesto de las construidas cerca de cementerios andalusíes[67]. Del mismo modo se resolvieron otros muchos litigios sobre aguas, si bien en el caso de Ibn Sahl son fundamentalmente de carácter urbano por el ámbito en el que se desarrollaba su jurisdicción, y porque –una vez más, insistimos– las cuestiones en el ámbito rural se resolvían de manera inmediata o no tan solemne, quizá ante la necesidad apremiante de soluciones que evitaran males mayores o efectos negativos en cultivos y suministro de agua. Resulta convincente a la hora de marcar la continuidad en tan amplio periodo temporal el hecho de que los planteamientos sobre daños en pozos urbanos, construcciones indebidas o paso de agua por calles transitadas sean idénticos a los expuestos por Badarī', y de incuestionable validez hasta el siglo XVI[68].

---

65. *Llibre de la çuna e xara*, cap. CCVI, «En qual manera tot alcadí deu donar sentencia», pp. 53-54.

66. Sobre esta pervivencia milenaria véase M.ª M. Martínez Almira, *Juzgados privativos de aguas. Origen, consuetudo y evolución*, aceptado para su publicación en edit. Tirant lo Blanc el 5 de julio 2021.

67. Nótese que en el estudio de la obra por al-Nua'ymi se especifican las omisiones en la copia original de su estudio y así, por ejemplo, las referencias a artilugios y construcciones vinculadas al agua se encuentran en notas 3 y 4 de su trabajo; vid. en la variante ʿĪsā b. Sahl, *Dīwān al-Aḥkam al Kubrà*, p. 1084, ed. 1997, p. 1223; y sobre los canales en las inmediaciones del cementerio de ʿĀmir, vid. p. 1093, ed. 1997,p. 1232; precisamente este asunto es objeto de estudio en el artículo «Símbolos y arquitectura en paisajes de convivencia multicultural», presentado en el Seminario "Procesos de radicalización, conflicto y acomodo en contextos migratorios españoles y europeos", Proyecto de Investigación I+D+i El Estado secular y las políticas de coexistencia: conflictividad, radicalismo y consenso (DER2016-79293-P), Alicante, 9 de febrero de 2018. Aceptado para publicación en el número de *Iacobus*, Homenaje a la Profesora Luce López-Baralt.

68. R. Montero Muñoz, *op. cit.*, «Capítulo trata los preçios de las personas», pp. 373- 383, y en concreto p. 381.

Determinante es el papel de las partes en el marco del régimen de las aguas, y de forma especial en relación con estos mecanismos de administración de justicia. Los usuarios y beneficiados por el agua se apoyaban en sujetos que por razón de oficio y trabajo formaran parte de su entorno laboral; pero no de cualquier individuo, sino de quienes conocían el oficio, y el medio en el que se desarrollaba. El papel asesor y conciliador de estas gentes, con responsabilidades precisas sobre control y vigilancia –al igual que lo desempeñaba el *zabalmedina* en el ámbito urbano–, era consecuencia de que la audiencia judicial no fuera más que la fase dirimente y resolutiva; fase que se abría ante la falta de acuerdo y daño evidente daba paso a la fase ante la autoridad competente, y que concluía ante el cadí, por delegación del califa o el emir[69].

A la luz de las fuentes, es evidente que el protagonismo en la resolución de los conflictos lo tenían los interesados, los usuarios, hasta un cierto nivel. Muchos asuntos se resolvían entre los labriegos y a pie de huerta o acequia[70]; no obstante, con la presencia y vigilancia de los acequieros y responsables del estado y cuidado de las infraestructuras por sus beneficiarios. Y, sin embargo, ante situaciones persistentes y daños intencionados y evidenciados cabía reclamación o petición de mejor derecho ante el cadí, quien por otro lado podía ser experto en esa misma materia. Este es el caso del Yaḥya b. Ma'amar que según al-Jušanī tenía su propio huerto que regaba con el agua que él mismo extraía con un cigüeñal; y fue este dato, conocido por el monarca 'Abd al-Raḥman II, el que le valió para ser nombrado cadí, según el soberano por "sus virtudes y escrupulosa conducta"[71]. No extraña que en este contexto los expertos administradores de la justicia en materia de aguas surgieran del ámbito en el que desarrollaban su actividad, como así se constata respecto al cadí cordobés. Un nivel de actuación que además garantizaba uno de los principios básicos en la

69. No se trata en este trabajo el tema de la delegación de poderes *in extenso*, que justifica el que sujetos capacitados y expertos en la materia asuman las responsabilidades encomendadas por razón de cargo y competencia. No obstante, en materia de aguas esa delegación de responsabilidades es propia de los representantes de las principales infraestructuras hidráulicas que permiten la distribución equitativa y proporcional del agua; un hecho que se evidencia en el Magreb y Mashreq; cítese por caso la reforma acaecida en Egipto mediante Decreto de 12 de abril de 1890, mediante la que se reconoce al delegado del poder central en materia hidrológica, llamados inspectores de riegos, un poder ilimitado de vigilancia (*ḫirāsa*) y de intervención de oficio, tal y conforme se venía haciendo en toda la cuenca del Mediterráneo bajo influencia del sistema de regadío islámico; Cfr. J. Bruhnes, *L'irrigation, ses conditions géographiques, ses modes et son organisation dans la Péninsule Ibérique et dans l'Afrique du Nord,* Paris, C. Naud Editor, 1902, pp. 393-394.

70. Nótese la acción directa del perjudicado respecto a las actuaciones descritas: "Asimismo quando será de un ombre agua tras tu tierra, adelante tu pieça y quiso de correr su agua en su tierra hasta su tierra, puedes bedarlo", "Asimismo si será a él en tierra çequia de un agua y quiso bolber en su tierra a la parte más çerca a él, para ti será el bedar", "Y si alquilarás por pasar agua de cada mes un día de su tierra a sus pieças, pasa pasa [sic], porque si alquilarás tu tierra con deuda, pása"; R. Montero Muñoz, *op. cit*., «Capítulo trata los çircuitos de los pozos», pp. 284-285.

71. Al-Joxani, *op. cit*., ed. árab. p. 87, trad. p. 107.

justicia andalusí, la inmediatez en la resolución de conflictos. En efecto, la diligencia en la resolución era no solo aconsejable sino meritoria para quienes ponían de su parte en la consecución de un acuerdo, y así evitar la prolongación de situaciones lesivas que limitaran o impidieran el acceso al agua, que supusieran riesgo de vertidos o hicieran el agua no potable, o inundasen y dañaran cultivos y propiedades de cualquier índole[72].

Resumen

El régimen de las aguas de origen andalusí es materia de constante interés cuando se trata de su legado en el territorio peninsular. Comprender las reglas y principios por los que se rige el "derecho de aguas" –de carácter tradicional e histórico– en las zonas de riego es complejo; una complejidad que se debe a su origen en sistemas jurídicos diversos, arraigados en los distintos reinos durante siglos, y que han legado conceptos equivalentes en muchos casos. Nuestra historia jurídica en materia de aguas integra prácticas y usos milenarios, como así demuestran las ordenanzas aún vigentes en muchas poblaciones vinculadas a cursos fluviales; lugares que se rigen por ordenanzas confirmadas sin solución de continuidad y que, además, contienen, explícitamente, expresiones que se han transmitido oralmente como prueba de su arraigo ancestral: "como en tiempos de moros" o "conforme a las antiguas tradiciones y costumbres". En este artículo se explica cómo se desarrolló esta tradición y *consuetudo* entre regantes y usuarios durante siglos.

Palabras clave: agua, tradición, riego, responsabilidad, acuerdo.

Abstract

The Andalusian water regime and the Castilian legislation. Management and administration in comparative historical law (11th-16th centuries).

The Andalusian water regime is a matter of ongoing interest for its legacy in the peninsular territory. To understand the rules and principles that govern "water law" in irrigation areas –a law of a traditional and historical nature– is complex. This complexity has its origins in the diversity of the legal systems of the Spanish kingdoms throughout the centuries. All these systems have bequeathed equivalent concepts in many cases. Our legal history regarding water integrates ancient practices and uses, as demonstrated by the ordinances still in force in many

72. El análisis de los mecanismos de solución de conflictos en el ámbito rural ante los encargados de la vigilancia de la distribución justa y proporcional del agua es tratado in extenso en el artículo «El valor de la tradición jurídica andalusí en el régimen de las aguas de los reinos hispanos», en *e-Legal History Review,* 27, 2018, 26 p.

villages close to river courses. These areas are governed by rules confirmed without interruption and that, in addition, explicitly contain expressions that have been transmitted orally as proof of their ancestral roots: "as in Moorish times" or "according to ancient traditions and customs". This paper explains how these tradition and customs developed among irrigators and users for centuries.

Keywords: water, tradition, irrigation, responsibility, agreement.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.09
Para citar este artículo:
García Haro, Rebeca, Ruiz Álvarez, Raúl y Birriel Salcedo, Margarita M., «Vestir(se) y diferenciar(se): las mujeres de la península ibérica en el *Trachtenbuch* de Jost Amman y Hans Weigel». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.09

VESTIR(SE) Y DIFERENCIAR(SE): LAS MUJERES DE LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL *TRACHTENBUCH* DE JOST AMMAN Y HANS WEIGEL

*Rebeca García Haro, Raúl Ruiz Álvarez y Margarita M. Birriel Salcedo**

Introducción[1]

La observación de las imágenes de la península ibérica en los libros de trajes concentra un interés especial desde hace algunos años. De forma más precisa, el estudio de las mujeres y de cómo estas ocupan el grueso de estas obras también ha sido objeto de enorme interés, ya que se ha confirmado que la identidad femenina es la que muestra, protege y salvaguarda la identidad colectiva, en lo referente a la cultura visual en general y a los libros de trajes en particular. Cuestión a la que en los últimos años hemos dedicado algunos estudios específicos sobre la comunidad morisca del reino de Granada y las mujeres del continente americano[2].

Sin embargo, no nos habíamos parado frente a este *Trachtenbuch* del que, tras un necesario estudio en torno a su complejidad, analizaremos las estampas correspondientes a los sujetos femeninos peninsulares. De manera específica, nuestro objetivo es incrementar el conocimiento que estos libros nos pue-

* Universidad de Granada. Centro de Estudios Históricos del Valle de Lecrín y La Alpujarra.

1. Esta investigación es parte del proyecto TRAMA (Junta de Andalucía-Feder B-HUM-724-UGR20: Los Trabajos de las Mujeres en la Andalucía Moderna) cuyas IPs son Margarita M. Birriel Salcedo e Inmaculada Arias de Saavedra Alías. Asimismo, se enmarca en el Grupo HUM-603 de estudios de las mujeres de la UGR.

2. R. Ruiz Álvarez, «Todos son una: Los moriscos en las imágenes del siglo XVI», en M. M. Birriel Salcedo y R. Ruiz Álvarez (eds.), *De Nación Morisca*, Granada, Universidad de Granada, 2020, pp. 233-260; R. García Haro, «Proyectadas y percibidas: Las mujeres moriscas y del continente americano en el libro de trajes de Cesare Vecellio», en M. M. Birriel Salcedo y R. Ruiz Álvarez (eds.), *op. cit.*, pp. 261-286.

den otorgar de la indumentaria como *habitus*, como un espacio que se crea para reforzar la identidad, la experiencia y la disciplina corporal; la distinción social, cuyo hilo conductor será la cuestión territorial y étnico religiosa; y finalmente, cómo ambas premisas se muestran más que relevantes a la hora de establecer una jerarquía femenina a través de las actividades y trabajos que llevan a cabo las mujeres en estas representaciones. Lo que además nos ofrece una interesante cartografía sobre aquellas capacidades de producción-reproducción femenina en el imaginario del siglo XVI.

Vestirse y diferenciarse en el Renacimiento

La modernidad, como gran paradigma de la Europa del siglo XVI, trajo consigo la necesidad de diferenciarse como mecanismo de poder. Diferencia que va a institucionalizarse, regularse e incluso teorizarse. Dentro de este ideal, una de las fuentes que en los últimos años ha suscitado gran interés por parte de la historia social y cultural, así como de la historia de la vida material, ha sido el libro de trajes, debido a la atractiva complejidad que supone su estudio. Por libro de trajes entendemos aquel libro compuesto por una serie de grabados –ya sean calcográficos o xilográficos– que representan a personas alrededor del mundo y cuya distinción principal se hace mediante el vestido. Las imágenes suelen situarse sobre un fondo plano en la mayoría de los casos, y van acompañadas de un pequeño texto que nos ofrece información sobre la persona que se representa: el lugar del que procede, el sexo y algunos detalles de su indumentaria. Por ello, cuando nos referimos al vestido en el libro de trajes, hemos de tener presente que hablamos no sólo de la ropa, sino de la indumentaria. Y es este atavío, este conjunto, el que provoca un efecto en la proyección del cuerpo que se viste[3].

Los libros de trajes no aparecen en Europa de manera espontánea, sino que a partir de la segunda mitad del siglo XVI empiezan a surgir obras de características similares –por ello se estudian como grupo–, que vendrán determinadas por el proceso de circulación de la información que se observa entre unos autores y otros, así como por el perfeccionamiento de las técnicas de edición del libro. Es por ello por lo que en un primer momento nos encontramos con unos libros de trajes que consisten en una serie de planchas grabadas con un orden más o menos lógico y un texto breve, por no decir brevísimo; no obstante, su parquedad no limita la eficiencia de la comunicación, ya que nombra mediante el

3. Esta definición de libro de trajes es producto de aquellas que nos ofrecen U. Ilg, «The cultural significance of costume books in Sixteenth-Century Europe», en C. Richardson (ed.), *Clothing Culture 1350-1650*, Londres, Routledge, 2004, p. 29; M. F. Rosenthal, «Cultures of Clothing in Later Medieval and Early Modern Europe», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 39, 3, 2009, pp. 459-481, DOI: https://doi.org/10.1215/10829636-2009-001; y M. M. Birriel Salcedo, «Clasificando el mundo: los libros de trajes en la Europa del siglo XVI», en M. García Fernández (coord.), *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios,* Madrid, Sílex, 2013, p. 261.

gentilicio y el sexo. A finales de siglo, algunos de estos libros se convirtieron en grandes empresas editoriales como los de Pietro Bertelli o Cesare Vecellio, con amplios textos y profusión de imágenes.

Volviendo a los términos del contexto, el siglo XVI se conoce como Renacimiento científico, por ello, la pluralidad de obras y manuales que surgen en este periodo tienen un carácter relacionado con la ciencia y experimentación, con la puesta en práctica. Aquí, el vestido es un elemento en el cual confluye una amplia capacidad comunicativa, y que en las fuentes puede verse como unidad de medida y como objeto de estudio científico. La apariencia va a determinar el alcance y proyección social de una persona en el Renacimiento. Una lectura sobre la indumentaria debía hacer posible reconocer la procedencia, clase social, género, raza e incluso grupo étnico-religioso. Pero esto no era tan simple, y ya en el siglo XII aparecen en Italia las primeras legislaciones suntuarias, que van a regular los usos y consumos del vestir, procurando que el acceso a ciertos bienes indumentarios no estuviera al alcance de todo el mundo, así como regulando otras cuestiones que especialmente tendrán que ver con el ámbito femenino, como el decoro, la honestidad o la regulación de los excesos, en pro de la filosofía cristiana[4]. Este tipo de leyes o regulaciones que restringen y limitan el "derecho a vestir" no fueron algo único de Europa, ni mucho menos se ponen en práctica del medievo en adelante, pero sí es en este momento y lugar cuando empieza a fraguarse la idea misma de moda como el modo en el vestir que caracteriza a una persona. Este modo de ser, actuar y vestirse para diferenciarse tendrá pues gran éxito en el Renacimiento[5].

---

4. La profesora Muzzarelli sitúa el origen de las prácticas de regulación suntuaria en paralelo al crecimiento de ciudades italianas como Bolonia o Venecia, en los que la aparición de una cierta élite social comienza a tener poder adquisitivo, y ello lo expone a través del lenguaje suntuario: M. G. Muzzarelli, *Le regole del lusso. Apparenza e vita quotidiana dal Medioevo all'età moderna*, Bolonia, Società editrice il Mulino, 2020. Hablamos, pues, de un proceso complejo que, por ejemplo, en España tiene un enorme reflejo respecto a la cuestión económica. El vestir no solo el cuerpo, sino también la casa, forma parte de unas pautas de comportamiento reservadas a ciertos estratos. Esto lo vemos en los estudios de M. García Fernández, «El vestido y la moda en la Castilla moderna. Examen simbólico», *Vínculos de Historia,* 6, 2017, pp. 135-152, DOI: https://doi.org/10.18239/vdh.v0i6.272; Id., «Lujos y penurias populares: enseres cotidianos y cultura material en la Castilla del Quinientos», *Biblioteca: estudio e investigación*, 26, 2011, pp. 25-47; y «Vestirse y vestir la casa. El consumo de productos textiles en Valladolid ciudad y en la zona rural (1700-1860)», *Ohm: obradoiro de historia moderna*, 14, 2005, pp-141-174.

5. Sobre legislación suntuaria en una perspectiva global: G. Riello y U. Rublack (eds.), *The Right to Dress: Sumptuary Laws in a Global Perspective, c.1200–1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, DOI: https://doi.org/10.1017/9781108567541; sobre el debate en España, M. Bolufer Peruga, «La imagen de la mujer en la polémica sobre el lujo», en C. Cantella, *La mujer en los siglos XVIII y XIX: VII Encuentro de la Ilustración al Romanticismo,* Cádiz, Universidad de Cádiz, 1994, pp. 175-186. Sobre la moda también en un sentido global: A. Lillethun y L. Welters, *Fashion history. A global view*, Londres, Bloomsbury, 2018; y sobre España, M. del C. González Marrero, M. Mancini, G. Á. Franco Rubio, J. A. Miranda Encarnación, y J. M. Gutiérrez Fernández-Barja (coords.), *Los gustos y la moda a lo largo de la historia,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014.

Muy cercanos a la legislación suntuaria tendremos los manuales de moral y de conducta, que verán su eclosión durante esta época, y en los cuales el vestido es uno de los temas centrales. Basta rememorar la obra de *El Cortesano* (1528) de Baltasar Castiglione, y cómo el diálogo que se va construyendo entre los distintos personajes tiene como punto de reflexión aquello que el autor denomina *Sprezzatura*, y que viene a significar la necesidad de emulación de ciertas clases sociales que no pertenecen a la nobleza pero que, sin embargo, ven el deseo de reflejarse en ella. Desde una perspectiva sociológica, la *Sprezzatura* de Castiglione, se convierte casi en sinónimo del *habitus* de Pierre Bourdieu, como ese conjunto de formas del ser, actuar y del vestir, que configuran la identidad de una clase social determinada[6]. Son los manuales de moral, por tanto, un primer ejemplo en que el vestido se muestra como unidad de medida social, unido a lo que se entiende como correcto, aceptable o dentro de los términos morales. Dicho de otro modo, a las formas de disciplinar el cuerpo. Una *disciplina corporis* que se hace incluso aún más palpable en otra tipología de fuentes como son los manuales de corte y confección, como el *Libro del Sarto* (1540-1570) o el *Manual Geometría y traça del oficio de Sastre* (1580) de Juan de Alcega. En estos, el vestido se convierte en un patrón, en una serie de reglas que modulan la apariencia, así como de un lugar que se habita por determinados cuerpos que se ajustan a estas directrices. Además, la moralidad va a manifestarse de distintos modos tanto entre los distintos territorios de Europa –como veremos en la fuente que analizaremos más adelante– como en la creación de su exterioridad y otredad periférica[7].

Por otro lado, hablar del vestido como objeto científico supone ponerlo en el epicentro de la distinción territorial, y, por ende, protagonista de algunas fuentes de naturaleza cartográfica que tendrán mucho que ver en el surgimiento del

6. Sobre estas pretensiones de las clases urbanas ya habría dado cuenta N. Elías en *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y epigenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, y de forma sumamente inteligente Peter Burke utiliza su análisis para explicar el sentido de la obra de *El Cortesano* en general y del término *Sprezzatura* en particular, en P. Burke *Los avatares del Cortesano: lecturas y lectores de un texto clave del espíritu renacentista*, Barcelona, Gedisa, 1998; posteriormente, en E. Paulicelli, *From Sprezzatura to Satire. Writing fashion in Early Modern Italy*, Farnham, Ashgate, 2014, la autora relaciona el término *Sprezzatura* con el sentido de *habitus* que Daniel Defert, partiendo de la sociología de Bourdieu, establece para su análisis de las imágenes que aparecen en los libros de trajes, pues muestran al cuerpo vestido en toda su complejidad. Véase D. Defert, «Un genre etnographique profane au XVIe : les livres d'Habits», en B. Rupp-Eisenreich (comp.), *Histoires de l'Anthropologie (XVIe-XIXe siècles)*, París, Klincksieck, 1984, pp. 25-41.

7. Sobre el concepto *disciplina corporis* y su extensión en el Renacimiento véase D. Knox, «Gesture and Comportment: Diversity and Uniformity», en *The body and the material culture in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Sobre los tratados del arte del vestido véase R. de la Puerta Escribano, «Los tratados del arte del vestido en la España Moderna», *Archivo Español de Arte*, 74 (293), 2001, pp. 45-65, DOI: https://doi.org/10.3989/aearte.2001.v74.i293.403; en referencia al continente americano en los libros de trajes, no la desarrollaremos en este ensayo, sobre este tema véase R. García Haro, «[Des]Cubrirse. La simbología del continente americano en las representaciones femeninas del siglo XVI en los libros de trajes», *Cahiers d'Études des cultures ibériques et latino-américaines*, 7, 2021, DOI: https://doi.org/10.21409/c7_8.

libro de trajes. Uno de los ejemplos más obvios es la obra de Nicolás de Nicolay, *Quatre premiers livres des navigations* (1567), de la cual se toman los modelos que ilustran las figuras del este de Europa, Turquía y el norte de África. Pero incluso más cerca del sentido de distinción interpares, aparece una tipología de cuadernos de viaje más que interesantes y que ilustran esa observación de la diferencia entre los distintos lugares de Europa. Estos van a ser los *alba amicorum* o álbumes de la amistad. Una especie de cuadernillo o álbum, dependiendo del tamaño, que se regalaba a los jóvenes que se aventuraban a viajar y estudiar por Europa. Una emulación casi primigenia de lo que siglos posteriores sería el *Grand Tour*. En estos viajes, se compilaba información sobre los distintos lugares que quedaba recogida en estos álbumes. Y llaman la atención precisamente porque uno de los tópicos centrales es el vestido, y cómo este identifica a personas de distintos lugares[8].

Todas estas versiones de expresión y regulación de la apariencia conducen, pues, al surgimiento del libro de trajes. La aparición de este tipo de obras tiene que ver con esa necesidad de proyección y entendimiento de la diferencia, de distinción social, de organización territorial y, en definitiva, de la creación de imágenes e imaginarios fuertemente influenciados por el orden establecido. Con lo cual, el libro de trajes se ha entendido como una tipología documental inserta en los discursos culturales de la época. Tiene unos objetivos muy claros y que además confluyen con multitud de fuentes del periodo, desde las legislaciones suntuarias a la crónica de viajes. Esto nos lleva a verlo como un género educativo, en su relación con los manuales de conducta y las regulaciones en el vestir; como un género cartográfico, y en este sentido como una fuente móvil, que se utiliza para viajar tanto de facto como a través de la propia obra; como un género enciclopédico, en el sentido en que abarca información sobre un tema concreto de manera explícita y pormenorizada; así como un género etnográfico, ya que ciertos autores concuerdan en el sentido antropológico de estos libros[9].

Hablamos de unos libros que, si bien parece que en ocasiones puedan llegar a simplificar la realidad social del contexto, una lectura interseccional nos permite profundizar en los lenguajes que se codifican en estas obras, y que tratan de acomodar a sus parámetros aquellos procesos de aprendizaje y comprensión de la realidad. Para este análisis, partiremos de una serie de categorías que nos servirán de herramientas para profundizar en algunas de las cuestio-

8. M. Rippa Bonati y V. Finucci, *Mores Italiae (1575),* New Haven, Yale University, 2007.

9. Sobre este tipo de literatura de naturaleza cartográfica como "fuentes móviles" nos remitimos a la obra de G. Gollinelli, V. Fortunati y A. Corrado, *Travelling and mapping the world. Scientific Discoveries and Narrative Discourses,* Bolonia, I Libri di Emil- Odoya, 2010; respecto al sentido enciclopédico es Ulrike Ilg quien expone esta idea, la cual se ve reforzada gracias al estudio de J. König y G. Woolf, *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9781139814683. Defienden un enciclopedismo de ciertas fuentes antes de la aparición de la Enciclopedia en mayúsculas durante los siglos de la Ilustración; sobre el libro de trajes como etnografía, nos referimos al más que importante trabajo de D. Defert, *op. cit*., pp. 25-41.

nes más interesantes que nos ofrecen los libros de trajes. Nos referiremos, pues, a elementos como el género, la clase, y el binomio etnia-raza, en el que profundizaremos en el análisis de las mujeres moriscas.

Los libros de trajes: la denominación de *Trachtenbuch* y su tradición historiográfica

Aceptando la idea de que, hacia la segunda mitad del siglo XVI, el libro de trajes supuso un género editorial en sí mismo, observamos, a grandes rasgos, tres zonas específicas de producción: la germana, la francesa y la italiana[10]. Para el caso del libro de trajes que aquí nos ocupa, nos situamos en el área germana, la cual incluye una amalgama de territorios de naturaleza heterogénea, entre los que no hay una delimitación clara, dada la cercanía y fluidez del espacio en estos momentos. Con esto nos referimos no solo a los territorios del Imperio, sino también a aquellos inmediatamente contiguos que se encuentran bajo dominio o influencia de los Habsburgo. Incluimos por tanto zonas como la Confederación Suiza y Flandes, pues no podemos obviar el continuo flujo y movimiento de artistas y artesanos que trabajan entre distintas ciudades. Por esto, el libro de trajes de Jost Amman y Hans Weigel se ha clasificado dentro de aquellos territorios protogermánicos, ya que se edita en la ciudad de Nuremberg, y las imágenes se acompañan de un título en latín y un pequeño escrito en alemán[11].

Puesto que parece haber una especie de acuerdo tácito con respecto a que las obras de esta tipología que se editan en el área germana se denominan *Trachtenbuch*, llegamos a la conclusión de que no existe por parte de la tradición historiográfica una línea divisoria precisa entre los primeros códices de trajes como el de Christoph Weiditz o el Códice Madrazo-Daza y los libros de trajes propiamente dichos, que ha incluido a todos bajo la denominación de *Trachtenbuch*. Tanto, que incluso este sobrenombre se ha extendido a aquellas obras semejantes del área francesa e italiana, y que en castellano hemos traducido como libro de trajes.

Por otro lado, si bien distintas investigaciones han determinado que el germen de estos libros de trajes se sitúa en el área germana y que la raíz común

10. La idea del libro de trajes como género editorial es desarrollada en A. Vega, «Trajes del teatro del mundo: vestimenta, sujetos y diferencia americana en la primera modernidad», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2014. DOI: https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66794; delimitamos estas tres áreas de producción siguiendo la clasificación que encontramos en R. García Haro, «Los libros de trajes en el siglo XVI: perspectivas críticas para su investigación», *BAETICA. Estudios De Historia Moderna y Contemporánea*, 40, 2020, pp. 13-34. DOI: https://doi.org/10.24310/BAETICA.2020.v1i40.7389.

11. Dado que la movilidad de los artesanos, impresores y editores en esta área es más que evidente, dividir por áreas de influencia germana nos deja fuera de un alcance preciso para nuestro caso de estudio, ya que algunos de los agentes que participan en la creación de este *Trachtenbuch* proceden en origen de otros territorios del Imperio.

respecto al programa iconográfico que sostienen es el *Trachtenbuch* de Christoph Weiditz (1529), hay que dejar claro que hablamos de un proceso heterogéneo, en el cual no existe un proyecto como tal para cada zona en la que se producen los libros de trajes, sino que se irán nutriendo unos de otros. Tanto así, que para evitar discordancias el consenso general ha determinado al de François Desprez y Richard Breton como el primer libro de trajes[12].

Volviendo al término *Trachtenbuch*, un acercamiento en profundidad revela sendas diferencias no solo materiales y formales, sino también respecto a los significados socioculturales observables gracias a los distintos lenguajes que se escriben en los códices, y que preludian la aparición del libro de trajes, en los que podemos delimitar tres momentos clave.

Un primer momento coincide con la primera mitad del siglo XVI, y sigue el discurso humanista del yo. El vestido se presenta como una herramienta de autoafirmación, de escenificación de la identidad propia, de modelaje de la propia imagen. Una de las obras más representativas en este sentido será el *Klaidungsbuchklein* de Matthaus Schwarz (1520-1560). Matthaus Schwarz fue un contable de Augsburgo, hijo de un mercader de vinos, que trabajó en primer lugar para su padre y posteriormente desarrolló su carrera para la casa de los Fugger. El libro de Schwarz se basa en una serie de estampas a color, que cuentan algunos de los días más importantes de la vida de este personaje, desde su nacimiento, hasta la vejez, construyendo un relato sobre el curso de vida a lo largo de los años. ¿Qué hemos de destacar en esta obra? En primer lugar, la manera en que la burguesía empieza a automodularse mediante la expresión, y se presenta al mundo tal y como el propio grupo social desea ser percibido; en segundo lugar, nos permite conocer cómo se entiende el curso de vida y los distintos roles sociales, comportamientos y acciones, otorgando mayor valor al discurso de un varón de cierta clase y acomodo; y, en tercer lugar, la importancia del vestido como elemento unificador de ese discurso[13]. El relato de Schwarz, por tanto, nos retrotrae irremediablemente a lo estipulado por Castiglione, y a las nuevas formas de expresión del poder y creación de unos modelos concretos del ser en los cuales el hábito configura un lenguaje que nos permite leer y comprender esa necesidad de distinción social –sálvense las distancias entre el mundo de la corte de Urbino y la burguesía germana–.

Un segundo momento, en el cual encontramos dos vertientes de interés en lo que respecta a la creación de grabados que centran gran parte de su atención en la apariencia y el vestido como sinónimo de identidad.

En primer lugar, y donde se sitúan las obras más conocidas, hallamos algunos códices que aún no componen un libro de trajes como tal, en los que, aun-

12. A. R. Jones, «Habits, Holdings, Heterologies. Populations in Print in a 1562 Costume Book», *Yale French Studies*, 110, 2006, pp. 92-121.

13. U. Rublack, M. Hayward y J. Tiramani, *The First Book of Fashion. The Book of Clothes of Matthaeus and Veit Konrad Schwarz of Augsburg* (segunda edición), Londres, Editorial Bloomsbury, 2021.

que la temática se orienta hacia la observación de los otros, el vestido continúa siendo el marcador principal. En este caso, de las diferencias socioculturales. Situamos aquí obras como el *Trachtenbuch* de Weiditz, el *Códice Madrazo-Daza*, o el *Álbum* de Christoph von Sternsee. Para los tres, las propuestas más actuales han ido reorientándose hasta situarlos como el germen de los denominados *Trachtenbuch*, pero dejando de lado su clasificación bajo esta etiqueta. Las investigaciones no han determinado a ciencia cierta el término bajo el cual categorizar a estas obras que, para el caso de Weiditz, por ejemplo, no existe constancia de que las láminas tuviesen el objetivo de formar un libro, ya que estas se montaron años después a la muerte de su autor. Además, también se ha apuntado a la idea de que estos *códices* pudieron ser pensados para configurar un libro de viajes, lo cual guarda mayor sentido tanto por sus composiciones como por la propia historia detrás, que volviendo al caso de Weiditz es la de la realización de su serie de acuarelas tras su viaje a la corte de Carlos V a España[14]. Además, para Katherine Bond, estos tres códices son una suerte de proyecto sacralizador de la identidad imperial, ya que, al parecer, todos se crearon en el trascurso de un viaje hacia o acompañando a la corte de Carlos V[15].

En segundo lugar, encontramos otra tradición en el área germana menos conocida y estudiada desde la historiografía española, en la que observamos una genealogía de autores que editan obras cuyo objeto se concentra en el atavío militar. Hemos de tener en cuenta que nos encontramos en una época de gran turbulencia política, en la cual los conflictos son parte de la propia cotidianidad, y la milicia fundamental en la construcción de una identidad territorial. Según la compilación llevada a cabo por Marion McNealy, hemos podido conocer tres obras de esta tipología, nos referimos al *Deutsche Kriegsleute* de Nikolas Meldemann y Hans Guldenmundt (1520-1530), el *Kreigsbuch* del conde Reinhard zu Solms (1559) y el *Landsknecht* de David Neker (1560). La primera de ellas nos ha permitido lanzar algunas hipótesis sobre el libro de trajes que vamos a analizar, que discutiremos en el siguiente epígrafe[16].

Y finalmente, un tercer momento en el que encontramos obras que presentan todos los elementos distintivos de un libro de trajes. Hasta el momento, para el área germana se ha reconocido el *Trachtenbuch* de Amman-Weigel como el primero de los libros de trajes que aparece en esta zona, y se ha ligado a la influencia no solo de Christoph Weiditz, sino a la de otros artistas italianos como

14. M. M. Birriel Salcedo, «Clasificando el mundo: los libros de trajes en la Europa del siglo XVI», en M. García Fernández (dir.), *Cultura Material y vida cotidiana moderna: escenarios*, Madrid, Sîlex, 2013, pp. 261-278.; U. Rublack, *Dressing Up. Cultural Identity in Renaissance Europe*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

15. K. Bond, «Mapping culture in the Habsburg Empire: fashioning a costume book in the Court of Charles V», *Renaissance Quarterly*, 71, 2018, pp. 530-579.

16. M. McNealy (ed.), *Landsknecht Woodcuts: Kriegsvölker im Zeitalter der Landsknechte*, Nadel und Faden Press, 2013. A esta tradición hace referencia U. Rublack, *op. cit.*, pp. 129-139, aludiendo a una especie de unidad e identidad nacional protogermana.

Eneas Vico y Ferdinando Bertelli, y de los franceses François Desprez y Richard Breton. Pese a la pluralidad de influencias que encontramos en este libro de trajes, algunas autoras han coincidido en afirmar que podemos leer en él un sentido protonacional en lo que respecta a la estructura misma del libro y la representación de sus gentes. Una división territorial centrada en la distinción moral y que se conoce bajo el término de *geografías morales*. Sin embargo, con anterioridad al Amman-Weigel, se edita un pequeño librito que no deja espacio a la duda para que podamos afirmar que es un libro de trajes. Este es el *Omnium Fere Gentium nostrae que aetatis nationum Habitus et Effigies* de Jean Bellère y Ioannis Sluperi (1572), y de cuya edición encontramos una copia en el fondo antiguo de la Biblioteca Nacional de España. Es imposible omitir una más que posible influencia de este libro de trajes sobre el Amman-Weigel, ya que Amberes, su lugar de impresión, funcionó como uno de los puntos más influyentes en la fabricación de libros y del mercado librario, además de la evidente continuidad respecto a autores anteriores o la reproducción de las imágenes. A esta evidencia, hemos de sumar que es el primer libro de trajes que aparece con el texto en dos lenguas (latín y francés), modelo del que se servirán Amman y Weigel. Este hecho imprime un carácter global al libro, ya que el latín es la lengua franca del momento, por lo que se supone que este no solo estará pensado para lectores de habla francesa, sino que tiene una mayor proyección. Sobre la autoría del libro sabemos poco, solo tenemos los datos del ejemplar digitalizado de la Biblioteca Nacional de Austria[17], que contiene la portada original.

Las mujeres de la península ibérica en el *Trachtenbuch* de Jost Amman y Hans Weigel

Estudio del *Trachtenbuch*

Tras haber tomado la decisión de permanecer dentro del territorio peninsular, en el fondo antiguo de la Biblioteca Nacional de España encontramos dos ejemplares de la misma edición del *Habitus praecipuorum populorum* (1577). Las diferencias entre ambos libros son visibles respecto al color y la portada[18]. En uno de ellos, las imágenes han sido coloreadas a posteriori, y en la otra, aparecen en blanco y negro. La portada grabada es distinta en cada uno. Para el

17. J. Sluper, *Omnium fere gentium, nostrae que aetatis nationum habitus et effigies et in eosdem epigrammata. Adjecta ad singulas icones gallica tetrasticha*, Amberes, Joannes Bellerus, 1572. En línea en la Österreichische Nationalbibliothek: https://onb.digital/result/108256AB (consultado el 1 de febrero de 2021).

18. J. Amman, *Habitus praecipuorum populorum, tam virorum quam foeminarum singulari arte depicti…*, Gedruckt zu Nurnberg, Hans Weigel, 1577. La Biblioteca Nacional de España posee dos ejemplares digitalizados en el catálogo de la Biblioteca Digital Hispánica con las signaturas ER/3481 (sin colorear) y ER/3475 (coloreado).

caso del libro que se presenta en color, mantiene la portada original de la obra, mientras que en el que se conserva en blanco y negro, parece que esta se perdió o fue sustraída, por lo que en su lugar se colocó la última página o colofón. Aquí trabajaremos con el ejemplar coloreado, dado que aporta datos de mayor interés a la perspectiva que hemos tomado para este estudio[19].

Según los datos que nos ofrece la Biblioteca Nacional de España, dicha obra fue adquirida en 1867 a través de la compra de la colección de Valentín Carderera[20]. Cuenta con 219 caras de las que 217 corresponden a representaciones de *habitus* y las dos últimas a unas instrucciones de presentación del libro, que en otros ejemplares como en el de la Biblioteca Nacional de Francia, aparecen al comienzo. Las imágenes están ordenadas en numeración romana desde el I al CCXIX, por lo que faltan dos de ellas.

En lo que respecta a los autores de la obra, la tradición historiográfica la atribuye tanto a Hans Weigel como a Jost Amman. Si bien son escasos los datos biográficos, sabemos que Hans Weigel el viejo nace en Amberg, y que estuvo operativo como grabador en la ciudad de Núremberg. Su hijo, Hans Weigel el joven, trabajaría junto a él. El problema aquí es que no sabemos quién de los dos es el artífice del *Trachtenbuch*, aunque lo más probable es que la obra saliese adelante gracias a Weigel hijo, si prestamos atención a la fecha de la muerte de Weigel padre, que parece fue en torno a 1577. Por otro lado, Jost Amman fue un grabador suizo muy reconocido durante sus años de actividad profesional; se le atribuyen una enorme cantidad de trabajos[21]. Nacido en Zúrich, desarrolla su carrera profesional en Núremberg, como jefe de diseño en el taller del editor e impresor Sigmund Feyerabend[22].

Se ha venido diciendo que el libro fue un proyecto editorial de Weigel, pero que los grabados saldrían del taller de Jost Amman. Esta afirmación se ha de-

19. Estos datos han sido obtenidos gracias a la comparativa con el ejemplar que aparece digitalizado en el catálogo digital de la Biblioteca Nacional de Francia. J. Amman, *Habitus præcipuorum populorum, tam virorum quam fœminarum singulari arte depicti. Trachtenbuch: darin fast allerley und der fürnembsten Nationen, die heutigs tags bekandt sein, Kleidungen, beyde wie es bey Manns und Weibspersonen gebreuchlich, mit allem vleiß abgerissen sein, sehr lustig und kurtzweilig zusehen,* Gedruckt zu Nürmberg, Hans Weigel, 1577. Bibliothèque nationale de France, département Arsenal, ARS EST-1277. http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb39341693p (consultado el 1 de febrero de 2022).

20. Sobre la colección Carderera véase J. M. Lanzarote [Comisario de la exposición], *Valentín Carderera (1796-1880). Dibujante, coleccionista y viajero romántico*, Biblioteca Nacional de España, 2019-2020. http://www.bne.es/es/Actividades/Exposiciones/Exposiciones/Exposiciones2019/Valentin-Carderera.html (consultado el 1 de febrero de 2022).

21. Sobre Jost Amman nos remitimos a la bibliografía de la página web del Bristish Museum. https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG17268 (consultado el 1 de febrero de 2022).

22. Feyerabend fue un librero, grabador e influyente impresor, cuya presencia es constante en la producción editorial de la Alemania del periodo. No hemos encontrado una obra específica sobre este editor a la que remitir, aunque su figura aparece en toda publicación sobre el libro en el siglo XVI y, más en particular, el libro ilustrado como fueron las biblias y la fijación de un programa iconográfico; o el *Amadís de Gaula*, que le produjo pingües beneficios.

bido a las siglas "G-H" que encontramos en la portada grabada de la edición[23]. Dichas siglas se han relacionado con uno de los monogramistas del taller de Jost Amman, por lo que esto, sumado a la semejanza respecto a la multitud de grabados bajo su firma, ha venido a denominar a este como el *Trachtenbuch* de Jost Amman y Hans Weigel. A esto, Ulinka Rublack añade también la mano del empresario editorial Sigmund Feyerabend. Según sus investigaciones, los tres personajes representan la cara de la innovación de los centros de impresión más importantes del área germana, lo cual se refleja en el *Trachtenbuch*[24].

Respetando la tradición, nos mantendremos en estos términos, pero no sin antes lanzar otra posible propuesta sobre el origen de los grabados del libro. Gracias a la compilación de McNealy hemos conocido el libro de indumentaria militar *Deutsche Kriegsleute* del que uno de sus artífices es Hans Guldenmund, grabador, iluminador y especialista en el grabado de tipografía en tacos de madera. La autora sitúa los años de creación del libro entre las décadas de 1520 y 1530, entre las primeras campañas de Carlos V en Italia y el primer asedio a Viena del Imperio otomano (1529)[25]. Sobre el citado autor, se lo reconoce bajo la firma H.G y G.H.[26] y vivió en Núremberg entre los años finales del siglo XV y 1560. Aunque la cronología no nos permite sacar conclusiones exactas, esta coincidencia, unida a la enorme semejanza en la estructura e imágenes entre ambos libros, nos lleva a pensar en algún tipo de relación entre ambos artistas. Es más, Amman cuenta con una potentísima producción posterior en torno al tópico de la milicia, donde se observa una continuidad de las imágenes desde los grabados de Guldenmund[27].

Siguiendo con la estructura material de la obra, nos encontramos ante un libro de gran tamaño, cuyo soporte de escritura es el papel. Los folios, de 32 centímetros de alto, han sido doblados una vez por la mitad, lo que se denomina *bifolio*. La filigrana que aparece al inicio de la obra –tres círculos superpuestos coronados por una cruz– nos lleva a afirmar que el origen del papel es italiano,

23. Estos datos los conocemos gracias al registro del catálogo de la BNE, que nos ofrece con precisión la información sobre la portada

24. U. Rublack, *op. cit.*, pp. 146-149.

25. Museo Boigmans: https://www.boijmans.nl/collectie/kunstenaars/26797/hans-guldenmund (consultado el 1 de febrero de 2022).

26. O. Stolberg-Wernigerode, *Neue deutsche Biographie*, Bd.: 7, Grassauer - Hartmann, Berlin, 1966, p. 3030. https://daten.digitale-sammlungen.de/0001/bsb00016325/images/index.html?seite=317 (consultado el 1 de febrero de 2022).

27. Véase por ejemplo la panoplia militar que realiza para De Bry y que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España: http://bdh.bne.es/bnesearch/CompleteSearch.do?showYearItems=&field=todos&advanced=false&exact=on&textH=&completeText=&text=Jost+Amman&languageView=es&pageSize=1&pageSizeAbrv=30&pageNumber=8, o el tondo militar que se guarda en los fondos del Museo Boijmans de Rótterdam https://www.boijmans.nl/collectie/kunstwerken/124245/tondo-met-staande-soldaten-en-aanvoerder-te-paard-een-zwitserse-soldaat-landsknecht-met-vaandel-in-de-centrale-cirkel

dado que su diseño se corresponde con lo estipulado para los fabricantes de papel del norte de Italia[28]. Si bien en su mayor parte se trata de un libro de naturaleza xilográfica –hecho mediante grabados de página entera en cuños de madera–, en origen habría incluido seis páginas iniciales con la dedicatoria, las razones de edición y la firma del autor principal, Hans Weigel, de las cuales en este caso solo se conservan dos, que han sido colocadas al final[29]. El estilo de la monografía es la letra gótica, muy usada en el ámbito germano. El tratamiento plástico de las xilografías coloreadas, que además aparecen solo en el recto de la hoja, suma un extra a la obra, que como sabemos también se dejó en blanco y negro, lo que suponemos lógicamente la haría más barata.

Atendiendo a la conservación del libro, hay que destacar su buen estado, aunque ha recibido algunos tratamientos. La Biblioteca Nacional de España nos ha facilitado algunas notas de las actuaciones sobre el mismo en el que se señala que el problema más acuciante eran las hojas afectadas por el verdigris y las roturas en el margen inferior de muchas de las hojas. También se observan los parches antiguos que se han ido colocando y que en dichas actuaciones no fueron quitados al comprobar que estaban bien adheridos, por lo que la intervención ha consistido en reforzar las zonas del verdigris y las grietas más dañadas con dos tipos de papeles japoneses con gramajes de unos 9 g y de 3,75 g, empleando como adhesivo el hidroxipropil metilcelulosa. Además, en febrero de 2020 se reintegraron las estampas 9, 11, 12, 13 y 57 que habían sido recortadas para tres exposiciones[30].

Respecto a la estructura formal la obra se corresponde con el momento de mayor difusión y expansión del libro en Europa, y esto es visible en sus elementos constitutivos. Antes de la portada encontramos la imagen del emperador, que ha sido colocada o intencionalmente o de manera posterior, a pesar de que este no es su orden si nos fijamos en la numeración de las páginas[31]. Centrándonos en la portada, esta pertenece a la denominada etapa de consolidación, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, en la que vemos cómo nos ofrece datos sobre título y temática, autores, lugar de impresión y/o edición de la obra y año. Es muy importante señalar aquí que, al contrario de lo que se viene diciendo, la portada es una *portada grabada*, y no un *frontispicio*, ya que se considera frontispicio a la estructura que aparece antes de la portada y que con-

28. Véase el Catálogo de Filigranas de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando https://www.academiacolecciones.com/dibujos/mostrar-fabricantes-papel.php?id=tres-circulos-superpuestos (consultado el 1 de febrero de 2022).

29. Estos datos los sabemos gracias al ejemplar de la BNF, *op. cit.*

30. C. Huidobro Salas, *Durero y la edad de oro del grabado alemán: (s. XV-XVI)*, Madrid, Electa España, Biblioteca Nacional, 1997, p. 90. Exposición: *Trajes en papel: grabados de indumentaria vasca: siglos XVI-XIX*, Bilbao, Museo Vasco, 1 jun.-5 sept. 2004, p. 42. Exposición: *De la geometría a los pespuntes: tratados, manuales y sistemas de corte y confección en la BNE*, 2015, p. 4.

31. La xilografía correspondiente al emperador inicia la secuencia de imágenes, y esto lo vemos observando la numeración que aparece abajo a la derecha, con caracteres alfabéticos; [*a*] y que continúa en las figuras siguientes [*aii, aiii, b, bii*…].

tiene el título de la obra, y justo inmediatamente después contiene la portada con todos los datos específicos[32].

Teniendo en cuenta, pues, todos sus elementos, vemos como el *Trachtenbuch* de Amman-Weigel si bien no fue una gran empresa editorial, dado que no tuvo una gran difusión (probablemente debido al alto coste), ni se reeditó, es, tal y como adelantamos, un excelente ejemplo de la cultura material de la segunda mitad del siglo XVI. Además, ciertamente, tras la edición de este *Trachtenbuch* se disparó la producción de libros de trajes, que verá una aceleración hasta la primera década del siglo XVII[33].

Partamos de un análisis cuantitativo de las representaciones del libro para poder profundizar en cuestiones cualitativas tales como la prelación social y geográfica en la ordenación de las representaciones, así como de las actividades que realizan en las mismas y como son proyectadas; o el propio peso que conceden a cada uno de los territorios en lo que no deja de ser una clasificación estereotipada de las gentes del mundo, que a través del vestido y la *disciplina corporis* pretende codificar según un orden establecido, como ya se ha dicho, aspectos de clase, género, raza, etnia o religión.

Sobre las representaciones del *Trachtenbuch* de Jost Amman y Han Weigel

Como hemos mencionado anteriormente, la Biblioteca Nacional de España cuenta con dos volúmenes diferenciados del *Trachtenbuch* de Jost Amman y Hans Weigel. Hemos decidido analizar el volumen de los grabados iluminados a mano. Dicha obra cuenta con 219 estampas correspondientes a representaciones de las gentes de los cuatro continentes: Europa, América, Asia y África. Además, hay dos caras de folio más con unas instrucciones de presentación del libro, que en otros ejemplares como el de la Biblioteca Nacional de Francia aparecen al comienzo.

Las estampas que representan estas gentes y su hábito aparecen correlativamente en numeración romana desde el I al CCXIX, en lo que, en principio, corresponde a una jerarquización espacial, de género y clase, como iremos desglosando. Faltan dos de ellas, la XCIII correspondiente al «Nobilis Burgundus» y la CX al «Nobilis Anglus». Sin contabilizar estas, el libro contiene en sus 217 láminas a 252 personas[34], distribuidas de la siguiente forma: 192 láminas con

32. Para el análisis material y formal nos hemos guiado por el manual de M. J. Pedraza, Y. Clemente y F. de los Reyes, *El libro antiguo*, Madrid, Síntesis, 2003.

33. Para una visión detallada véase R. García Haro, «[Des]Cubrirse...».

34. Nos remitimos a la definición de persona que realiza I. J. de Asso y del Río, *Instituciones del derecho civil de Castilla*, Madrid, Imprenta de Andrés de Sotos, 1786, L.I., Tit. 1. Véase también H. F. Corral Talciani, «El concepto jurídico de persona. Una propuesta de reconstrucción unitaria», *Revista chilena de derecho*, 17, 2, 1990, pp. 301-321.

una persona (88,48 %); 17 con dos personas (7,83 %), 7 con tres personas (3,23 %) y 1 con cinco personas (0,46 %). Los datos muestran como, al igual que en los otros libros de trajes, son predominantes las representaciones individuales.

Proponemos su estudio a partir de cinco ítems: sexo y edad, estado, clase, trabajo-actividad y geografía. Somos conscientes que estas categorías intersección entre sí y cuentan diferentes subgrupos –juventud, familia, estamentos o diferentes geografías dentro de un territorio como ocurre en la península ibérica–, pero nos permiten hacer un ejercicio de síntesis que nos proporcione un primer balance de este documento visual.

Comenzando por el sexo y la edad, contabilizamos 79 varones (31,35 %), 161 mujeres (63,89 %) y 12 niños: 7 varones (2,78 %) y 5 mujeres (1,98 %). Por tanto, el 66,67 % de representaciones corresponden a féminas, pues las mujeres representan la moralidad de un determinado territorio, y según el vestido se medirá de forma negativa o positiva el espacio geográfico. Este es el motivo de que en los libros de trajes aparezcan más mujeres que varones, con la excepción del de Cesar Vecellio o los que muestran la indumentaria de militares o de eclesiásticos. Asimismo, el género, utilizado como categoría analítica, nos permite observar las diferencias que se proyectan y reproducen entre los sexos y las relaciones significativas de poder a través de la organización social de las geografías representadas. Además, siguiendo a Joan W. Scott, el género nos permitirá ir más allá del hogar y la familia, para vislumbrar los significados del poder económico, político y social. Nos referimos a esa identidad subjetiva que se relaciona con los símbolos culturales, los conceptos normativos y las instituciones[35].

En los libros de trajes aparecen pocos niños (4,76 % de todas las personas)[36]. La infancia no se presenta como algo importante, más que cuando los niños llevan a cabo algún tipo de acción o refuerzan la identidad masculina o femenina. Por ejemplo, los niños representan la continuidad de la vida en el mundo. La historiografía, hasta la fecha, no se ha ocupado del estudio de la infancia en los libros de trajes que nos parece una problemática a abordar, aunque aquí no podamos, ya que nos desviaría de nuestros objetivos, pero algunos resultados de investigación están en vías de publicación.

La juventud es otro de los aspectos que se representan en el libro. La juventud se mide de forma biológica desde la edad fértil (establecida en los manuales de conducta en 12 años mujeres y 14 años varones). En este libro apare-

35. J. W. Scott, «Gender: A Useful Category for Historical Analysis», *American Historical Review,* 91, 1986, pp. 1053-1075.

36. Sobre la infancia véase el punto «II.3. Vestido y gestualidad: infancia, traje y educación en la Edad Moderna», en I. Lasmarías Ponz, *Cada uno en su traje. Vida cotidiana y prácticas indumentarias en Aragón en la Edad Moderna,* Tesis Doctoral inédita, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2021, pp. 1025-1096. Aunque centra su estudio en la cultura material, nos ofrece una panorámica especialmente entre los límites de entre la infancia, la juventud y la adolescencia en la Edad Moderna.

cen un mayor porcentaje de figuras femeninas jóvenes como por ejemplo la XL «Nobilis Foemina Misnensis iuvenis» o la LXXXV «Mulier iuvenis brabantica».

No obstante, podemos pensar que la edad, en cierta forma, además de hablarnos del curso de la vida, de la importancia de la fertilidad y la creación de la institución familiar, también está aparejada al cargo y estatus. Así, gobernantes o matronas aparecen representados en un estado de madurez. Muestra de ello, sin ánimo de ser exhaustivos, son el XXXIII «Senator lipsensis vel alius autoritatis praecipuae», el CXIII «Senator Genvensis», o las matronas como la XXV «Honesta Matrona Augustana in Suevia» o la XXXV «Misnensis matrona ex ciuibus». Sin embargo, la madurez también se representa en el libro de otras formas como, por ejemplo, las mujeres de las láminas XXLV «Mulier Aetatis provectae in Bohemia» o la LVI «Foemina Mediocris Conditionis Dantiscana». También en los hombres: XLIIII «Bohemus senex».

Atendiendo a los estados secular y eclesiástico, tan solo el 2,3 % corresponde a estos últimos, en concreto las láminas III «Electoris Ecclesiastici habitus», CLIIII «Hispanus Sacerdos», CLXXXV «Patriarcha Christianorum Graecorum Constantinopolitani», CLXXXVI «Graecus Sacerdos» y CLXXXIX «Pontifex Maximus Turcarum». En todos ellos se refuerza la teoría de la edad aparejada al cargo, pues todos son representados con avanzada edad, mostrando la experiencia.

En el libro aparecen representados el estado honesto o de virginidad femenina, es decir, la doncellez, especialmente este último asociado a la juventud, aunque no necesariamente[37]. Así, son 15 láminas en las que se anota la honestidad de la mujer y de un varón, aunque la del varón se relaciona a su oficio de mercader (lámina XXXII «Mercator vel civis honestus Misnensis») y la de la mujer a su conducta. En cuanto a la virginidad (en término de doncella), son 24 las láminas en las que aparece, desde la virgen vestida de novia en Núremberg (lámina XI «Virgo Sposam comitans: quarom duae funt»), hasta la virgen africana (lámina CLXXVII «Virgo Afra»).

La normativización del cuerpo femenino en la Edad Moderna viene establecida por normas de conducta impuesta que harán que el cuerpo se cubra de determinada manera. No obstante, el cuerpo de mujer también se deja ver en este libro de trajes, en concreto en tres láminas, todas ellas representando a las mujeres como sujeto fronterizo no solo de la geografía, sino de la moral y la tradición: la CLXIIII «Mauritana in domestico vestitu Betica siue Granatensis» y la CCIX «Turcica Mulier in balneis»[38].

---

37. Se discuten estas categorías en M. M. Birriel Salcedo, «Mujeres y género en el Catastro de Ensenada», en M. M. Birriel Salcedo y M. Marín Sánchez (coords.), *Problematizar el Catastro*, Granada, Comares, 2022.

38. Margarita M. Birriel Salcedo introduce el concepto fronteras sociales, entendido como la concreción retórica del discurso hegemónico patriarcal para gestionar las relaciones sociales y la corrección intrínseca del modelo preceptuado de feminidad. Las situaciones de frontera dibujan la aparición de sujetos fronterizos en un territorio fronterizo como nunca dejó de ser el reino de

Continuando con el estado civil, además de la boda de Núremberg, podemos encontrar la representación de la viudez, en concreto la CXXXIX «Vidua Senensis in Hetruria» y la CLXXVIII «Mulier vidua Afra». Dos formas muy diferentes de representar la viudez, de la sobriedad en los colores marrón oscuro y la cubierta blanca de la viuda de Siena al color de la viuda africana. Otro ejemplo es la viuda de Italia, vestida de luto con rosario en la mano (lámina CXXVIII).

Si atendemos a la clase, la primera afirmación que nos presenta el libro es el papel cardinal que el emperador juega en estos libros de trajes de influencia germana. De hecho, ocupa la más alta jerarquía en el libro, siendo representado el primero con los ornamentos propios del Imperio. De igual forma, le seguirán los príncipes y electores, la nobleza, los patricios y los campesinos, en una jerarquía que se repite en casi todos los territorios, a excepción de la península ibérica, y que se desdibuja conforme nos vamos alejando de Núremberg. De ahí que haya mucha más variedad en la clasificación del mundo occidental que en el de la barbarie, el de más allá de las fronteras conocidas, donde se reduce a dos clases: gobernantes-súbditos / ricos-pobres. Por tanto, tenemos un primer indicador de clase que es el estamento, representado en primer lugar por el emperador en la lámina I «Ornatus Imperatoris Romanorum» y el rey de Romanos en la II «Ornatus Regis Romanorum»; seguido de los electores en las láminas III «Electoris ecclesiastici habitus», IIII «Electoris politici habitus», V «Habitus Principis Germanici», y VI «Nobilis audicud apud germanicos Principes Agens».

En confrontación directa con este poder estaría el poder turco, cuya clase dominante debe ser representada, ya que es el gran enemigo del Mediterráneo, el que gana guerras. En consecuencia, habrá que representarlo como igual y no como inferior, pues si no estaríamos defenestrando nuestro propio poder territorial. Así, el turco ocupa las últimas láminas del libro, incluso posteriormente a América y África y que cuenta también con el sultán turco en las láminas CLXXXVI «Imperator turcicus equo vectus», en la que se representa a lomos de un caballo y portando en la indumentaria una espada, y la CLXXXVIII «Imperator sive sultnus Turcarum», en el que se representa con el atuendo de emperador portando un estilizado cetro en la mano derecha. Además, la imagen del turco como enemigo del Mediterráneo queda patente en las láminas que representan diferentes soldados armados como CXCII «Custodes Corporis Sagitta in Turcici Imperatoris», donde aparece un soldado custodiando la espada, flechas y arco, o entre otras la CXCIII «Miles Praetorianus siue lanizarus», donde aparece un pretoriano con un arcabuz, espada y en la mano izquierda una cuerda en movimiento.

Granada. En M. M. Birriel Salcedo. *En la frontera: las Moriscas del reino de Granada*, Conferencia, Granada, Palacio de la Madraza, 24 de mayo de 2019. Véase también de la misma autora, «Las mujeres guardianas de la tradición», en M. B. Villar García (coord.), *Vidas y recursos de mujeres durante el Antiguo Régimen*, Málaga, Universidad de Málaga, 1997, pp. 13-26; y «Las moriscas del reino de Granada. Repensando el conflicto étnico religioso desde el género», en C. Martínez Shaw (coord.), *Una vida dedicada a la universidad. Estudios en homenaje al profesor José Manuel de Bernardo Ares*, Córdoba, Ediciones Universidad de Córdoba, 2019, pp. 151-170.

Otro indicador de clase será la riqueza-pobreza. La pobreza se representa como institución que se atribuye a la ruralidad, pues estamos en un momento en el que las ciudades son los espacios más importantes del imaginario de quienes hacen los libros, por lo que la ciudad-campo se representa de forma enfrentada. Un argumento que ya desarrolló Eugenia Paulicelli, que señalaba a la ciudad como centro de los libros de trajes y al ámbito rural como su periferia[39]. También Rublack en sus geografías morales afirma que los sujetos que aparecen en las áreas urbanas son de una moralidad más loable que aquellos que aparecen en las áreas rurales[40]. En este libro encontramos los patricios urbanos enfrentados en cierta forma a las gentes rurales, representados incluso con las ropas rotas, como el caso de la lámina CV «Rusticus in Gallia», en la que el campesino está con el calzado roto dejando ver el dedo del pie.

Es complejo observar diferentes oficios en las láminas más allá de constatar que la rúbrica del oficio contribuye a definir y clasificar al sujeto descrito, puesto que no muestra el trabajo en sí mismo. No obstante, por nuestro interés investigador en el trabajo de las mujeres, no nos resistimos, aunque sea de forma esquemática, a dejar constancia de los oficios que representan las imágenes. Veamos algunos ejemplos.

a) Referido al comercio encontramos a la esposa de un mercader en actitud negociante (lámina XX «Mercatotis uxor domi inter merces suas versans»); esta expresión de esposa la coloca socialmente y la hace representativa de una clase, aunque ella no parece el sujeto activo. No obstante, recordemos que precisamente es el comercio una de las actividades donde con mayor claridad en la Edad Moderna se evidencia el trabajo familiar como forma predominante de trabajo.

b) En cuanto a las labores del campo, las mujeres aparecen representadas transportando la cosecha o los propios animales. La LXV «Rustica Sive Hortulana Argentoratensis» porta una cesta en una mano y en la otra un nabo, también llamado rábano blanco; la LXXII «Foemina Franconiae Orientalis quando in sorum it» camina con un gran cesto a la espalda; y la CVI «Rustica Mulier Gallia» aparece en actitud similar a las predecesoras, portando verdura en una cesta y en la otra, aves. Estas campesinas existen solo en relación con la ciudad, ya que no se presentan trabajando en el campo o el corral sino en una de las tareas principales que muchas mujeres del campo realizaron en la Edad Moderna, transportar al mercado citadino el producto de su trabajo, fenómeno largamente recogido en la pintura de los siglos XVI y XVII.

39. E. Paulicelli, *From Sprezzatura to Satire. Writing fashion in Early Modern Italy*, Farnham, Ashgate, 2014.

40. U. Rublack, *op. cit.*, pp. 146-149.

c) A partir del término *ancilla* que encabeza varias láminas comprobamos el registro de criadas[41], aunque esta no es la única manera en que aparecen en el libro. Las denominadas ancilla (criada, sierva, esclava, etc.) poco se diferencian de las campesinas, pues se representan realizando actividades de transporte de comestibles y agua, como el caso de la LIX «Ancilla Dantiscana», que aparece como aguadora portando dos cestas colgadas al hombro por una vara; la LXXXIII «Ancilla Coloniensis», que porta una cesta en su brazo izquierdo y un pequeño cántaro en el derecho; y la CVII «Ancilla Gallica Sive Flandrica», de nuevo, aparece trabajando en lo que parece que es la compra. Ahora bien, pensamos que también son criadas (o dependientes), pues su indumentaria, gestualidad corpórea y espacialidad las representa como personajes subordinados en aquellas láminas con dos figuras femeninas que expone el binomio ama-sierva, la LXXIIII «Foemina Francofurtensis ad moenum», donde aparece una sirvienta llevando la compra del mercado en cestas por las que sobresale verdura. Camina tras la señora. Llevan una indumentaria diferenciada entre ambas. De igual forma, la XCI «Honesta Foemina Hollanda» representa a dos mujeres en la misma posición y actitud que la anteriormente referida de Frankfurt.

d) La prostitución también se representa en dos láminas: la CXLI «Curtisana sive meretirix romana» y la CCXII «Turcicum scortum». Cortesanas y prostitutas siempre tienen un lugar en estos libros de trajes bajo la excusa del discurso moralizante pero que sirve para transgredir límites en la representación o bien para reforzar el papel de los cuerpos femeninos en el mantenimiento del orden social.

Finalmente atenderemos a la jerarquización territorial del libro, que, en este caso, como ya hemos dicho, se construye en espacios concéntricos a partir del epicentro donde se localiza el autor, que además se va a entender como moralmente superior.

En primer lugar, la Germania: podemos establecer una primera parte de 91 láminas correspondientes a Centroeuropa o el Sacro Imperio Germánico. Se organizan siguiendo una prelación de poder: en primer lugar, el emperador y los electores y príncipes. Posteriormente aparecen las representaciones de la ciudad de Núremberg, desde la boda hasta la sirvienta doméstica. A continuación, cinco representaciones de mujeres de la región de Silesia, y los representantes de Leipzig, Meissen, Bohemia y Sajonia.

En segundo lugar, se representan a las gentes de los Países Bajos, en concreto de la ciudad de Gante (5); de Tirol en Austria (1); de Suecia (2); de Es-

41. Una corta referencia a la etimología de ancilar: L. Campanella, «Evolución en la representación del cuerpo ancilar femenino: reflexiones en torno a tres "levers"», en P. Nanu y P. García Calvente (eds.), O. Ursache (coord. editorial), *Este es mi cuerpo. Estudios de cuerpología femenina*, Turku, University of Turku, 2017.

trasburgo en Francia (3); de Suiza (3) y de la región de Alsacia (Francia), 2. De nuevo el libro nos lleva a las regiones fronterizas de Alemania: Frankfurt (2), el Rin (1), Heidelberg (1) Westfalia (1), Aquisgrán (1), Colonia (5) o Mittelburg (1), entre las que también se mezclan representaciones de Francia Oriental (1) y de Países Bajos como Frandes o Brabante.

Galia: abren las 15 láminas de los atuendos comunes en la Galia el presidente del parlamento de París para finalizar, de nuevo, con el medio rural y la sirvienta.

Inglaterra: solo aparece en 3 láminas representando un joven inglés, una noble virgen y una mujer noble.

Italia: comienza señalando en el título la variedad de guías de estilo que hay para los varones y mujeres italianas. A lo largo de sus 38 láminas se podrán observar, entre otros, personajes de Venecia, Génova, Ferrara, Parma, Verona, Padua, Rávena, Bolonia, Pisa, Florencia, Siena, Roma o Nápoles. Se ordenan de más cercanía al Sacro Imperio a menos, siguiendo una clasificación geográfica y dentro de la misma, como en los casos anteriores, aparecerán primero los gobernantes, nobles, patricios, campesinos y sirvientes, y entre ellos, primero los varones y posteriormente las mujeres.

Hispania: con un total de 15 estampas seguirá una jerarquía que mezcla geografía y clase, comenzando por el modelo de varón hispano y el prefecto o ministro, para seguir desde Cantabria hasta el reino de Granada.

Las naciones extranjeras: el propio libro establece a partir de Hungría que va a presentar a las naciones extranjeras. Corresponden a esta parte 49 láminas, y aunque pareciera que se organizan siguiendo un orden geográfico, primero Hungría, Rusia Polonia, Persia, siguiendo el mismo principio de cercanía al Sacro Imperio del que venimos hablando, no es así. Pasamos de los sujetos fronterizos del reino de Granada a viajar hacia lo más desconocido: África y América, antes de situar al final del libro al enemigo turco. Asimismo, es la parte más racial y étnica del libro, con negras o gitanas.

En definitiva, la importancia de la jerarquía se crea a través de tres elementos: la geografía, la clase y el cuerpo.

Las mujeres de la península ibérica

Del *Trachtenbuch* de Christoph Weiditz a las imágenes antropomorfas que acompañan a las vistas de ciudades del Civitates Orbis Terrarum[42], hemos encontrado una especial predilección por la diversidad social de la península ibé-

42. R. Ruiz Álvarez, *Andalucía y sus gentes en el Civitates Orbis Terrarum (1572-1617)*, Trabajo Fin de Máster inédito, Granada, Universidad de Granada, 2011; *Mirar al Morisco: planteamientos, propuestas y reflexiones sobre el imaginario morisco en la Edad Moderna*, Trabajo Fin de Máster inédito, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, Universidad Pablo de Olavide, 2013.

rica en las fuentes de naturaleza cartográfica. En los libros de trajes, un acercamiento preciso nos otorga un esquema representativo que, saliendo del orden que se fija en aquellas imágenes pertenecientes a otros lugares en los que las representaciones se centran en la estratificación social y en la expresión de una potente clase urbana, para la península ibérica el esquema deriva a una necesidad de establecer un fuerte componente rural además de exótico o de alteridad, ya que se muestran de forma muy marcada las diferencias territoriales y étnico-religiosas. Cualquiera que haya puesto su mirada, aunque sea brevemente, sobre algunos de estos libros ha podido caer en la cuenta de cómo las mujeres del norte de España con sus enormes *burukoas*, las hispanas rurales con sus tocados de ala ancha o las moriscas del reino de Granada suponen el grueso de la identidad femenina. A esto, en ocasiones, se une la gallega o la portuguesa, dependiendo de la cronología en la que se haya realizado el libro. Este hecho nos ha llevado a determinar a la Península Ibérica como un espacio de frontera entre Europa, el Mediterráneo y el continente americano, dentro de esa especie de cosmos que se configura al interno de los libros de trajes. Y no solo es observable como una frontera en el sentido territorial sino cultural, algo que es palpable de manera más directa en el reino de Granada. Pero antes de continuar la discusión teórica, veamos en profundidad las imágenes que vamos a trabajar.

Corresponden a lo que el autor denomina Hispania un total de 15 estampas, 5 se refieren a varones, 9 a mujeres y una contiene una mujer y un varón. En cuanto a los varones, encontramos el hispano como modelo masculino normativo (lámina CL); el secretario real (lámina CLI); un plebeyo en su hábito cotidiano (lámina CLIII); un sacerdote español (lámina CLIIII); el joven cántabro, en la composición que muestra a una pareja cántabra antes de contraer matrimonio (lámina CLV), y el campesino cántabro (lámina CLVI).

Respecto a las mujeres, encontramos a la mujer hispánica (lámina CLII); la joven cántabra, que aparece acompañada del joven cántabro, al cual ya se ha hecho referencia (lámina CLV); la campesina hispana (CLVII); la mujer cántabra (CLVIII); la plebeya española (lámina CLIX); la barragana del sacerdote (CLX); la hispana en el mercado (CLXI); la campesina hispana (CLXII); la morisca de Granada (CLXIII) y la morisca en casa (CLXIIII).

Centrándonos en estas, vamos a focalizar nuestro análisis inicial atendiendo, en primer lugar, a la genealogía de la imagen. Es decir, al proceso de copia, cambio de significado y estandarización, tanto de manera anterior como posterior, haciendo referencia a distintos códices y libros de trajes, que serán: el *Trachtenbuch* de Christoph Weiditz (1529), las planchas de Eneas Vico, Ferdinando Bertelli, *Omnium fere Gentium nostrae aetatis habitus* (1563), Jean Bellère & Ioannis Sluperi *Omnium Fere Gentium nostraeque aetatis nationum Habitus et Effigies* (1572), Abraham Brüyn, *Omnium Pene Europae, Asiae, Aphricae, atque Americae* (1581), Jean Jacques Boissard, *Habitus variarum orbis gentium* (1581), y Bartolomeo Grassi, *De i veri ritratti degl'habiti di tutte le parti del mondo, intagliati in rame* (1585). En segundo lugar atenderemos a la transcripción y traducción del

texto que apoya la imagen[43]; y, en tercer lugar, a la propia representación, es decir, al vestido y la indumentaria, y sus significados.

La mujer hispánica

Podríamos aventurarnos a definir esta imagen como el prototipo de representación femenina de la península ibérica. Esta hipótesis tiene su justificación en un análisis comparado de cuatro fuentes en las que aparece situándose en diferentes geografías del territorio peninsular. Christoph Weiditz la sitúa como "mujer rica de Barcelona" y "mujer de Valladolid". Abraham Bruyn, la clasifica como esposa de un mercader valenciano en España; Jean-Jacques Boissard la sitúa en Nápoles, territorio de la Monarquía Hispánica, y Bartolomeo Grassi la sitúa en Jerez de la Frontera. El texto versa lo siguiente:

> "152 Ein Weib aus Hispanien
> Die Weiber in Hispanien / in solcher Kleidung einhergehen.
> Und ist bei ihnen ein schöner Tracht / bei uns da wäre es gar verachtet".
>
> "Una mujer de España
> Las mujeres en España van así vestidas.
> Y aunque para ellas sea un traje bonito, nosotros lo desdeñaríamos".

En el texto se puede leer una intencionalidad clara de establecer una fuerte distinción cultural. Por otro lado, refuerza la idea de que la representación es la de la mujer hispana por excelencia, ubicada en diferentes territorios de la monarquía. Vemos de una manera concisa cómo el vestido marca la moralidad, en este caso, inferior con respecto a la germana.

Va vestida con un traje de manto y saya hasta los tobillos. El manto deja ver la mano derecha y parte de la saya, muy popular en la época, y calzada con chapines. Está coronada con un sombrero de ala redondeada (existen distintas variantes de este gorro). El traje de manto y saya es el modelo por antonomasia de las mujeres españolas. Los colores muestran cierta riqueza, siendo la cubierta manto de dos capas, exterior negro e interior verde, y el vestido en diferentes tonos de rosa y azul. Las facciones del rostro se iluminan con el blanco y el mismo rosa del vestido. El negro es el color de la sobriedad, por lo que las mujeres en el exterior no muestran el vestido, sino que se tapan[44].

---

43. Agradecemos a la profesora de la Universidad de Granada, Dra. Karin Vilar Sánchez y al doctor Juan Antonio Vilar Sánchez el habernos facilitado la transcripción y traducción de los textos para este trabajo.

44. María del Cristo González Marrero define a la saya como "vestido confeccionado a manera de túnica con una abertura por el cuello para dejar pasar la cabeza" (p. 72), al chapín como "zapato cuya suela de corcho podía tener una gran altura y solía decorarse ricamente. Su invención se atribuye a la moda española que la moda europea copió durante el siglo XVI" (p. 68). M. C. González Marrero, «Tejidos, vestidos y modas: El gusto por lo extranjero en la casa

Figura 1. Jost Amman & Hans Weigel. CLII. *Mulier hispanica*. ©BNE.

El hecho de cubrirse supone un derecho reservado a las mujeres honestas y cristianas, por lo que esta actitud, y la ausencia de crítica al respecto, denota que se trata de una mujer de cierto estatus. Por ello, aunque en la descripción de su apariencia, el texto sitúa a esta mujer en un nivel de inferioridad,

y en la corte de Isabel la Católica», en M. C. González Marrero, M. Mancini, G. Á. Franco Rubio, J. A. Miranda Encarnación y J. M. Gutiérrez Fernández-Barja (coords.), *Los gustos y la moda a lo largo de la historia,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014, pp. 15-74. El traje de manto y saya será exportado a América, haciéndose muy popular en las representaciones visuales y en la literatura de viajes. Destaca por ejemplo la figura de la "tapada limeña". Igualmente, en la península, este tipo de vestimenta se mantendrá en algunas zonas del sur, como el caso de las tapadas o cobijadas (variante del traje de manto y saya) y en el traje regional canario. Véase A. Baena Zapatero, *Mujeres novohispanas e identidad criolla (s. XVI y XVII),* Tesis doctoral inédita, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2008. I. Seco, «'Por tu capricho te pusiste el manto'. Las cobijadas de Vejer en el Museo del Traje», en el Museo del Traje. Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico. Ministerio de Cultura y Deporte [en línea] https://www.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:d822b4fc-a1c7-4358-be92-26f43513895c/cobijadas-ireneseco.pdf (consultado el 1 de febrero de 2021). A. Quondam, *Tutti i colori del Nero. Moda e cultura nell'Italia del Cinquecento*, Vicenza, Colla Editore, 2007.

es moralmente aceptada, ya que su cuerpo se adapta a la regla de san Pablo. Observamos pues la trasposición de la *disciplina corporis*, pues esta mujer responde al modelo de mujer hispana, aunque siempre partiendo de una otredad territorial que demarca el propio libro. Ello determina que aparezca la primera del resto de mujeres, porque es la que responde al modelo normativo. Es más, no se le atribuye ninguna acción en el momento de la representación, lo cual también es simbólico, pues de nuevo delimita una diferencia de clase, ya que se presupone que estas mujeres pueden permitirse no llevar a cabo labores del hogar u oficios manuales. Es más, deben ocupar su lugar como matronas[45].

Ivvenis et virgo piscaiensis siue cantabrica[46]

Para esta imagen se parte de los modelos representativos que aparecen en el *Trachtenbuch* de Weiditz (ff. 131-132). En Weiditz, solo vemos la referencia al estado civil en lo que respecta a la joven, que es descrita como doncella, y él, por el contrario, es descrito como joven jornalero. Con lo cual vemos como el oficio es parte de la identidad masculina, sin embargo, la identidad femenina siempre aparece ligada al estadio biológico y al estado civil. El texto versa lo siguiente:

> "155 Eine Jungfrau und junger Gesell aus Vizcaya
> Junge Gesellen und Jungfrauen eben / die noch außer dem Ehestand leben.
> Gehen daher in solcher Tracht / wenn sie treiben Hoffart und Pracht".
>
> "Una moza y un mozo de Vizcaya
> Los mozos y las mozas que aún no se han casado
> van vestidos de esta forma cuando se pavonean".

Vemos que en este caso sí se decide especificar que son jóvenes que aún no se han casado, que se visten de este modo cuando salen a pavonearse o "pelar la pava". Respecto a la unión de ambos elementos, tanto en la imagen como en el texto, podemos referirnos a una necesidad de reforzar una institución tan importante como es el matrimonio. Durante la soltería, el noviazgo se establece entre personas de distinto sexo, por lo que nos movemos dentro del modelo legítimo de unión heterosexual.

---

45. Sobre los usos de elementos suntuarios para cubrir el cuerpo femenino y su relación con la Regla de San Pablo véase M. G. Muzzarelli, *A capo coperto. Storie di donne e di veli*, Bolonia, Il Mulino, 2018.

46. Según Casado Soto, cuando encontramos la denominación piscaiensis (que se ha venido traduciendo como Vizcaya), no se trata literalmente de dicho lugar, sino de la franja cantábrica oriental. En J. L Casado Soto, *Cantabria vista por los viajeros de los siglos XVI y XVII*, Santander, Centro de Estudios Montañeses, 2000, p. 65. Por otro lado, Lasmarías Ponz se refiere a las representaciones de los cántabros como "fantasiosas", contradiciendo a Carmen Bernis Madrazo que atribuye su singularidad al aislamiento geográfico. En I. Lasmarías Ponz, *op. cit*., pp. 213-216; y C. Bernis Madrazo, *Indumentaria española en tiempos de Carlos V*, Madrid, Instituto Diego Velázquez del CSIC, 1962, pp. 49-51.

Figura 2. Jost Amman & Hans Weigel. CLV. *Iuvenis et virgo piscaiensis siue Cantabrica*. ©BNE.

Respecto a su apariencia, es muy importante destacar la juventud y los colores vivos entre los que están el naranja o el azul, aunque estos son muy relativos. Centrándonos en la joven moza, vemos que lleva una falda, de la cual sobresale la faldilla, una camisa, un delantal largo y una toquilla, basados en el modelo de Weiditz. Sin embargo, lo que más destaca es el hecho de que gran parte de la cabeza aparezca rapada. Siguiendo a Amaya Medina, este tipo de "tocado" fue documentado por Laurent Vital en su viaje a la península, y, servía para clasificar a las mujeres según su estado civil. Las muchachas solteras del País Vasco y Cantabria se afeitaban la cabeza de modo que solo dejaban algunos mechones o partes cubiertas de pelo, y eran denominadas "mozas en pelo"[47].

47. A. Medina, «El tocado corniforme femenino en la Baja Edad Media», *Santander. Estudios de Patrimonio*, 4, 2021, pp. 215-244. DOI: https://doi.org/10.22429/Euc2021.sep.04.08.

Hispana rústica

La estampa CLVII corresponde a una figura femenina posiblemente del norte peninsular, como así se puede concluir tras analizar su genealogía. Esta imagen se copia directamente del libro de trajes de Ferdinando Bertelli, quien a su vez se inspira en los modelos correspondientes a la cornisa cantábrica que aparecen en las láminas de Eneas Vico, aunque, en este caso, no sean exactamente iguales[48].

> "157 Eine hispanische Bäuerin
> In Spanien ein Bauernweib / trägt solche Kleidung an ihrem Leib.
> Wenn sie kommt von dem Land herein / und dünkt sich wohl gezieret fein".
>
> "Una campesina española
> En España una campesina suele vestirse con este tipo de ropa,
> cuando viene del campo y pretende vestirse finamente".

Figura 3. Jost Amman & Hans Weigel. CLVII. *Hispana rustica*. ©BNE.

48. Las estampas de Vico se localizan en R. S. Field, *The Ilustrated Bartsch 30. Italian masters of the sixteenth Century. Enea Vico*, volumen 15.

En cuanto a su vestimenta, reconocemos como elemento más característico el tocado o *burukoa*, que en este caso no es de gran altura ni terminación en punta, dado que se trata de una campesina que viene del campo. Sin embargo, el propio texto nos indica que es un atuendo especial, y no el utilizado en las labores propias del campesinado. Es importante destacar el posicionamiento de esta mujer como campesina y la ruralidad que acompaña a su indumentaria. Los zapatos son simples, y el vestido considerablemente más corto, lo que muestra una evidente distinción de clase. No obstante, llama la atención en el texto que no es el traje de labor sino de calle, de ahí que no aparezca con elementos del campo como sí lo hace en otras láminas.

Mulier piscaiensis siue cantabra

La estampa CLVIII corresponde con la mujer de Vizcaya, una imagen que especialmente ha contribuido a la difusión del estereotipo de las mujeres de la cornisa cantábrica en los libros de trajes. De hecho, cuenta con una rica genealogía. Está copiada directamente del Weiditz. Esto se refleja en la vestimenta que es exactamente igual, y tenemos imágenes de naturaleza similar en las planchas del Vico.

> "158 Ein Weib in Vizkaya
> Auf solche Weis die Weiber gehn / am Feiertag in Vizkaya.
> Und ist bei ihnen eine schöne Tracht / bei uns würden sie für seltsam geachtet".
>
> "Una mujer en Vizcaya
> Así se visten las mujeres en los días de fiesta en Vizcaya.
> Lo que para ellas es un traje bonito sería entre nosotros una vestimenta extraña".

Respecto a su indumentaria, lo que más destaca es el tocado. Un *burukoa* que en este caso es corniforme, lo cual quiere decir que nos encontramos ante una mujer de cierto estatus social[49]. De hecho, la propia descripción nos indica que estamos ante un traje significativo de los días festivos, aquel que se pone para aparentar.

En cuanto al vestido, vemos como el tocado continúa en una pieza de tela que podríamos reconocer como una especie de capuz que deja solo visible el rostro, que por sus facciones corresponde a una mujer de edad madura. Lleva las enaguas, la falda, un delantal y la camisa. De nuevo el texto hace referencia a que nos encontramos ante una indumentaria extraña, categorizando aquello que es normal y qué no, pues no se corresponde al canon de vestimenta del cual parten los autores de la obra.

49. A. Medina, *op. cit*.

Figura 4. Jost Amman & Hans Weigel. CLVIII. *Mulier piscaiensis siue Cantabria*. ©BNE.

Hispana mulier plebeia

Respecto a la estampa CLIX, la imagen aparece por primera vez en el libro de Bertelli, citada como "mujer hispana", sin embargo, también la observamos como "mujer de Compostela" en el de Bellere-Slupperi antes de ser reproducida en el *Trachtenbuch* de Amman y Weigel. Como en el Bertelli, aquí la mujer es reconocida como "hispana", pero se añade la acepción de "plebeya".

> "159 Also gehen die gemeinen Weiber in Hispanien
> In Spanien die schlechten Frauen / lassen sich in solcher Kleidung schauen.
> Haben hohe Schuh / ein breiten Hut / der ist für Hitz und Regen gut".

> "Así van las mujeres plebeyas en España.
> En España las mujeres de las clases bajas se dejan ver con esta ropa.
> Llevan zapatos altos y anchos sombreros que sirven para protegerse del sol y de la lluvia".

Respecto a la indumentaria, nuevamente observamos en esta mujer el traje de manto y saya, que se diferencia en color y en el sombrero, el cual según destaca el autor y se observa en la imagen es considerablemente más ancho. Sin embargo, el apelativo plebeya da pie a una interpretación muy amplia, pues en este caso no se especifica si nos situamos en la ciudad o en el campo. Lo más lógico sería pensar que nos enfrentamos a una mujer del ambiente urbano, ya que esta indumentaria no es la más común de las áreas rurales.

Figura 5. Jost Amman & Hans Weigel. CLIX. *Hispana mulier plebeia*. ©BNE.

Sacerdotis hispanici concubinae vestitus

La estampa corresponde con el número CLX, representando una mujer con un niño. La imagen aparece por primera vez en las láminas de Weiditz y es definida como una "mujer castellana camino a la Iglesia", y posteriormente

es copiada por Fernando Bertelli, que la define como "mujer hispana", pero ninguno se refiere a ella como barragana. Esto solo sucede en este libro de trajes[50].

> "160 Also gehen die hispanischen Priester Weiber gekleidet.
> In Spanien eines Priesters Weib / ist also Kleid an ihrem Leib.
> Wenn sie geht in ihrer Andacht / und achtet sich keiner anderen Tracht".
>
> "Así van vestidas las beatas españolas.
> En España las beatas llevan este tipo de vestidos,
> cuando van a sus rezos u oraciones y no se pondrían otro tipo de vestido".

Figura 6. Jost Amman & Hans Weigel. CLX. *Sacerdotis hispanici concubinae vestitus*. ©BNE.

50. Israel Lasmarías Ponz pone como "ejemplo paradigmático" de los errores en la copia de grabados de Weidiz este caso, con las siguientes palabras: "A no ser que obrase alguna mala intención por su parte, Jost Amman no podía haber dado un sentido más diferente del grabado original de Weiditz". En I. Lasmarías Ponz, *op. cit.*, p. 213.

El título nos habla de que se trata de una concubina, específicamente de la concubina del sacerdote, con lo cual esta mujer pierde su independencia para mostrarse como una posesión masculina. Sin embargo, en el texto se la describe como beata. La descripción se esfuerza por simplificar o generalizar que todas las beatas van así a misa. Podemos observar pues la discrepancia entre el título y la propia descripción, que incluso puede tratarse de una ironía, en un sentido despectivo.

En cuanto a la indumentaria, esta mujer lleva un traje de manto y saya, en el que, sin embargo, el manto es considerablemente más corto, además de llevarlo completamente abierto, dejando ver un prominente escote sobre el que podemos reconocer un rosario, en el que se distingue perfectamente una cruz. Del mismo modo lleva otro rosario en la mano, símbolo del rezo, como se especifica en el texto. Por último, hay que destacar el calzado, que en este caso se trata nuevamente de unos chapines de gran riqueza. Su cuerpo se descubre, se abre a la mirada, con lo cual pierde la posibilidad de intimidad alguna.

Acompañando a esta mujer aparece un niño que aparentemente cumple las funciones de un criado, lo que nos muestra que además esta mujer es de estatus. Esta composición es idéntica a la que aparece en la lámina del sacerdote español en esta misma obra (estampa CLIIII).

Mulier hispana in forum progrediere

Esta imagen (CLXI) aparece por primera vez en el libro de trajes de Fernando Bertelli como "hispana", y de manera posterior en el de Bellere-Slupperi como "Rústica de España", es decir, como campesina.

> "161 Also gehen sie zum Markt in Hispanien.
> Drinnen in Hispanier Land / tragen die Weiber solch Gewand.
> Wann sie gehn den Markt hinein / Speis und anderes zu kaufen ein".
>
> "Así van al mercado las españolas.
> En el interior de España llevan las mujeres este tipo de vestido
> cuando van al mercado a comprar comida y otras cosas".

Sin embargo, aquí se la presenta como una mujer hispana que va al mercado. No da información explícita sobre la clase social, sin embargo, su indumentaria sí que se corresponde con la labor que lleva a cabo, pues porta un cesto en el que se dejan ver lo que parece una hoja de parra, así como un fruto en la otra mano. Respecto al vestido, este es mucho más sencillo, y lo que más destaca es el gran tocado de ala ancha, que la distingue perfectamente de aquellas mujeres del norte peninsular, como bien refuerza el texto, situándola en el interior de la península. Los pendientes son otro elemento destacable, ya que son una pieza suntuaria que no suele ser común en estas imágenes.

Figura 7. Jost Amman & Hans Weigel. CLXI. *Mulier hispana in forum progrediens*. ©BNE.

Rustica mulier hispanica

Esta imagen aparece por primera vez en las láminas de Eneas Vico, que la define como "hispana" y es copiada directamente por Fernando Bertelli, quien la denomina como "hispana rústica". Posteriormente también aparece en el libro de Bellere-Slupperi, que la sitúa simplemente como "hispana".

> "162 Eine spanische Bäuerin
> Die Bäuerinnen in Hispanien / in solcher Kleidung einhergehn.
> Und ist bei ihnen eine schöne Zier / trotz einem, der da spotte ihr".
>
> "Una campesina española
> Las campesinas en España suelen llevar este tipo de vestido.
> Para ellas es un vestido decoroso, aunque alguno se mofe de ellas".

Tanto el título de la imagen como el texto definen a una campesina española. Se repite el tono despectivo que sitúa a estas mujeres en un régimen de

inferioridad respecto a su indumentaria. En ella destaca lo que parece un tipo de *burukoa* cubierto por una especie tela de distinto color, atada con un lazo. Igualmente destacan elementos como el delantal o la toquilla. La simplicidad del calzado muestra su clase social.

Figura 8. Jost Amman & Hans Weigel. CLXII. *Rustica mulier hispanica*. ©BNE.

Mauritana in betica sive granatensi regno

Esta imagen aparece en las láminas de Weiditz y parece ser el modelo del que parte este libro de trajes. Representa la imagen más significativa de las mujeres moriscas.

> "163 Eine Mohrin im Königreich Granada in ihrer Tracht
> Also gehn die Morisken Frauen / wenn sie sich einem Mann vertrauen.
> Auf der Gassen alle zugleich / in Granada dem Königreich".

Figura 9. Jost Amman & Hans Weigel. CLXIII. *Mauritana in Baetica siue Granatensis regno* ©BNE.

> "Una morisca en su vestido típico en el reino de Granada
> Así se visten las moriscas cuando tienen un compromiso con un hombre.
> En las calles del reino de Granada van todas igualmente vestidas".

En este caso, el título sitúa a esta mujer en el reino de Granada, pero refuerza su exterioridad al denominarla mauritana, es decir, mora. Es la mora de Granada, reforzando la calidad de frontera del propio reino de Granada. Esta adjetivación nos habla del imaginario, de la creación de la frontera subjetiva, una frontera entre la barbarie y la civilización. No obstante, en 1577 los moriscos ya habían sido expulsados del reino de Granada y distribuidos por diferentes territorios de la corona de Castilla. Se estaba construyendo un discurso para justificar la expulsión, al que, sin duda, contribuyen estas representaciones al crear una identidad única reduciendo su imagen a "uno"; una identidad que sabemos que no es cierta, pues como el propio Bernard Vincent explica "cada in-

dividuo tiene varias identidades y los moriscos no son una excepción", y alerta de que "el principal problema, consecuencia de las variedades de la alteridad, consiste en definir las identidades compartidas por colectivos importantes"[51].

El texto hace alusión a la cubierta del cuerpo de las mujeres moriscas en presencia de los varones, así como para salir a la calle. Esta pieza suntuaria, sobradamente conocida, que servía para cubrir el cuerpo, se denomina almalafa. Debajo de esta almalafa color granate brillante puede reconocerse el velo verde sobre la cabeza, la marlota o camisa larga, también verde y las calzas o *trabaqs* naranjas.

Sobre la almalafa hemos de insistir en el debate que abre la Pragmática Sanción de 1567, en la que se prohibía explícitamente el uso de prendas moriscas, y se hace alusión a la almalafa y al hecho de que las mujeres moriscas no se cubran en la calle. Si atendemos a la cuestión religiosa, ya hemos referido cómo la regla de san Pablo estipula que las mujeres han de cubrirse la cabeza, mostrando así su lugar por debajo del varón. Sin embargo, esta es un atavío que en la península se reserva a las cristianoviejas, aunque sea de manera contradictoria. Esto supone una suerte de violencia explícita, ya que la prohibición de cubrirse refleja el estado de inferioridad respecto a las moriscas. Al fin y al cabo, la cubierta del cuerpo ofrece un anonimato que no les estará permitido[52].

Por último, queremos destacar el tono de piel de esta mujer morisca, que aquí está muy oscurecida y la racializa remarcando su africanidad[53].

Mauritana in domestico vestitu betica siue granatensis

Al igual que en la lámina anterior, la figura se toma de Christoph Weiditz, quien documentó en su viaje a Granada multitud de imágenes sobre la comunidad morisca, realizando numerosas labores y en diversos escenarios. En lo que atañe a las mujeres moriscas se tipifica la imagen que la pinta en el acto de

51. B. Vincent, «Paseos por los estudios moriscos», en M. M. Birriel Salcedo y R. Ruiz Álvarez, *op. cit*., p. 30. L. Bernabé Pons, «¿Es el otro uno mismo? Algunas reflexiones sobre la identidad de los moriscos», en B. Franco Llopis, B. Pomara Saverino, M. Lomas Cortés y B. Ruiz Bejarano (eds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, Valencia, Universitat de València, 2016; B. Franco Llopis y F. J. Moreno Díaz del Campo, *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Madrid, Cátedra, 2019; y J. Irigoyen García, *Moros vestidos como moros,* Barcelona, Edicions Bellaterra, 2019.

52. Sobre el velo: J. Donézar Díez de Ulzurrun y L. Santolaya Heredero, «Una cuestión de política interna en el reinado de Felipe IV: si las mujeres deben llevar velo o no», *Espacio, tiempo y forma, H.ª Moderna*, 1995, pp. 133-153; L. R. Bass y A. Wunder, «The Veiled Ladies of the Early Modern Spanish World: Seduction and Scandal in Seville, Madrid and Lima», *Hispanic Review*, 2009, pp. 97-144; M. G. Muzzarelli, *Il velo in area mediterranea fra storia e simbolo*, Bolonia, Il Mulino, 2014.

53. Véase: B. Vincent, «Cual era el aspecto físico de los moriscos», en *Andalucía en la edad moderna: economía y sociedad*, Granada, Diputación, 1985, pp. 303-313.

hilar, eso sí, en el ámbito doméstico. Ahora bien, nuestros autores toman la decisión de representarla con la camisa abierta, dejando su pecho al descubierto, cosa que no hace Weiditz. Esta representación se puede relacionar con las acuarelas que aparecen en el códice *Álbum* de Christoph Von Sternsee[54]. Posteriormente, este modelo de mujer morisca con la camisa abierta se hace habitual, y lo vemos en el libro de Bartolomeo Grassi, Pietro Bertelli, e incluso en el *Civitates Orbis Terrarum* (1572-1617).

Figura 10. Jost Amman & Hans Weigel. CLXIIII. *Mauritana in domestico vestitu Baetica siue Granatensis*. ©BNE.

54. Las que conocemos gracias a los estudios de Katherine Bond, quien documenta esta imagen en su trabajo, por eso no lo hemos contemplado como parte de nuestra genealogía para el resto de imágenes, ya que no hemos tenido acceso a él de manera completa, pues solo conocemos algunas láminas sueltas. K. Bond, *op. cit.*, p. 546.

"164 Eine Mohrin aus Granada
Im Königreich Granada / wie denn ..... Mohrin sind allda.
Wo sie in ihrem Haus umgehn / tragen sie einen Rock und spinnen".

"Una morisca de Granada
En el reino de Granada donde están todas las moriscas,
cuando están en sus casas llevan un manto e hilan".

En este caso, el texto sitúa a todas las mujeres moriscas en el reino de Granada, afirmación que sin duda sabemos que no es cierta. Primero porque a estas alturas los moriscos ya habían sido expulsados del reino de Granada, además la comunidad morisca está presente en otros territorios de la corona, incluso anteriormente. Vemos a una morisca que aparece en el ámbito doméstico, cuya indumentaria se compone, de cabeza a pies, por el rodete o pieza que rodea la cabeza y la *sabaniyya* o velo –que forman el tocado–, la camisa, abierta y dejando ver el pecho de la mujer, los zaragüelles o polainas, y los *trabaqs* o calzas. Va descalza. El hecho de que esta mujer aparezca semidesnuda nos ofrece un análisis hacia dos vertientes. El primero es aquel que nos lleva a la ausencia de intimidad y a la imposibilidad de un pudor femenino, como en el caso de la barragana. Otro, que habla de una mujer que se abre a la sexualidad, como símbolo de lascivia. Se refuerza así la imagen de la morisca como Eva, la mujer-otra, que nos ha contado Margarita M. Birriel[55].

Sin embargo, el hilado contribuye al establecimiento de una feminidad indisoluble, pues esta es una actividad restringida a las mujeres, que tiene una fortísima carga simbólica. Una actividad que se entiende inherente a las mujeres, a la que se ofrece poco valor, y que las homogeneiza como grupo sexual. En este sentido, el huso y la rueca son un símbolo de violencia patriarcal.

Está acompañada de una niña pequeña que también está vestida a la morisca. Una imagen que también aparece en las acuarelas de Weiditz, y que se incluye en esta composición.

Conclusiones

La indumentaria cumple un papel fundamental en la constitución de los sujetos y en su inserción-resistencia a la cultura dominante. Su estudio, cada día más imprescindible, permite abordar aspectos múltiples de las sociedades modernas tanto simbólicos como materiales, tanto las de identidades locales como las de áreas lingüísticas y políticas reconocibles, sin olvidar los marcadores de clase o género; todo ayuda a clasificar y colocar en la casilla correspondiente a propios y extraños, a poderosos y humildes, a mujeres y varones, etc. En ese marco que hemos explicado en vestirse y diferenciarse, emerge como

55. M. M. Birriel Salcedo, *En la frontera…*

fuente fundamental el libro de trajes, artefacto útil para producir y reproducir el orden social, y también para redefinir y acomodar las geografías morales no solo en cuanto a los mundos en exploración, sino también al interior de Europa.

Tras haber analizado de manera pormenorizada cada imagen del *Trachtenbuch* de Amman-Weigel, observamos que no solo la península ibérica aparece como un territorio de frontera, sino incluso dentro de las propias imágenes se establece una jerarquía muy marcada en las cuales en primer lugar tenemos ciertos modelos femeninos aceptables, y otros que resultan extremadamente extravagantes para quienes describen a estas mujeres. Pero incluso dentro de esta franja de lo extravagante hay sendas diferencias en lo que respecta al modelo norte-sur, pues el reino de Granada, representado por las mujeres moriscas, supone un sur de sures, la frontera de lo exótico, el lugar donde confluyen distintos elementos culturales y que provoca una grieta en la necesidad de homogeneidad social.

Esto no solo tiene una correlación norte-sur en su estado de superioridad moral y territorial, sino que también viene a reforzar la idea de otros estudios que han situado a las mujeres moriscas como sujetos fronterizos, en tanto que políticamente el reino de Granada continúa siendo un territorio conflictivo en el que se acaba de expulsar a los moriscos tras las guerra de las Alpujarras y se procede a la repoblación de las tierras en una empresa que ocupó a la monarquía y a sus súbditos durante décadas. Con todo, no deja de ser llamativo que estando España en el cenit de su poder político y con una vida urbana destacada (Sevilla era ya una ciudad inmensa) este *Trachtenbuch* la retrate como rural, rústica, y de moral discutible. ¿Una afirmación de la Alemania reformada frente al gran poder católico?

Si observamos la apariencia de las mujeres moriscas, su estado como herederas de la cultura árabe es evidente, hasta el punto de que son quienes salvaguardan la identidad de su comunidad a través de sus cuerpos, modelo mediante el cual se establece el componente étnico-religioso. Sin embargo, las mujeres moriscas serán igualmente racializadas, con un marcador tan importante como va a ser el color de la piel, así como la deslocalización, que las sitúa en el norte de África. Este hecho es muy importante, ya que nos permite observar una doble violencia epistémica, pues si por un lado se delimita la identidad mediante un marcador racial, por el otro se la saca de su lugar, y se la expone como un elemento extraño fuera de todo orden[56].

56. Las diferencias entre los términos etnia y raza no han llevado a un consenso bien definido en la actualidad, ya que, si bien el primero se ha relacionado con lo cultural y religioso, y el segundo con el elemento fenotípico, la realidad es que, durante la Edad Media y Moderna, ambas concepciones se entendían bajo el término casta/calidad, ya que ambos componentes, religión y fenotipo, serán indisolubles, aunque como sabemos ambas cuestiones se corresponden a construcciones culturales. En último término todo es racialidad, es decir, la exclusión social de un grupo humano que presenta características diferentes. Aun así, aquí hemos mantenido el componente étnico dado que este término ha estado ligado a los estudios sobre migraciones forzadas y distinción religiosa, y no tan apegado al componente fenotípico. Para ampliar

En definitiva, el *Trachtenbuch de* Amman-Weigel nos permite profundizar en los parámetros de aprendizaje y comprensión de la realidad de un contexto en el que las féminas representan la moralidad del territorio, y a través del cuerpo y la indumentaria, se podrán evaluar marcadores como el género, la clase o la raza, y por tanto valorar el espacio geográfico.

Resumen

Los libros de trajes nacen en la Europa del siglo XVI como un género editorial en sí mismo que nos aporta un espacio de representación sociocultural y política de comienzos de la modernidad, en el que la indumentaria cumple un papel fundamental en la constitución de los sujetos. El objetivo de este trabajo de investigación es conocer el *Trachtenbuch* de Jost Amman y Hans Weigel en su propio contexto de creación para hacer un balance de sus representaciones, puestas al servicio de intereses sociopolíticos, económicos o religiosos; y estudiar las imágenes de los sujetos femeninos de la península ibérica, en un marco en el que vestirse y diferenciarse nos permitirá comprender cómo se produce y reproduce el orden social a través del cuerpo, la moral y el territorio.

Palabras clave: libro de trajes, género, geografías morales, *Disciplina corporis*, *Moriscas*, campesinas, Alemania, España, Renacimiento.

Abstract

To wear and to differ: iberian women in Jost Amman and Hans Weigel's Trachtenbuch.

Renaissance costume books appeared in sixteenth-century Europe as new editorial genre, providing a space of sociocultural and political representation in Early Modern period, in which clothing plays a fundamental role in the constitution of subjects. The aim of this research work is to know the *Trachtenbuch* by Jost Amman and Hans Weigel in its own context of creation in order to take stock of its representations, placed at the service of socio-political, economic or religious interests; and to study the images of the female subjects of the Iberian Peninsula, in a framework in which dressing and differentiation will allow us to understand how the social order is produced and reproduced through the body, morality and territoriality.

Keywords: Costume Book, Gender, Moral geography, *Disciplina corporis*, *Moriscas*, Peasant women, Germany, Spain, Renaissance.

---

sobre estas cuestiones véanse C. Stallaert, *Etnogénesis y etnicidad: una aproximación histórico-antropológica al casticismo,* Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1998; S. Hall, *El triángulo funesto: raza, etnia, nación,* Madrid, Traficantes de sueños, 2020; y S. Almenara, «Entendiendo las migraciones forzadas a través de los estudios diaspóricos. Un análisis con perspectiva de género», *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 19, 2017, pp. 298-306. Véase también: B. Franco Llopis y F. J. Moreno Díaz del Campo, *op. cit.* (especialmente el capítulo primero).

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.10
Para citar este artículo:
Bouza, Fernando, «"Que vengan los demonios a se lo decir". El inmaculismo de fray Antonio Sobrino, dos doncellas principales de Provenza y la recepción hispánica del *affaire* Gaufridy». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.10

"QUE VENGAN LOS DEMONIOS A SE LO DECIR". EL INMACULISMO DE FRAY ANTONIO SOBRINO, DOS DONCELLAS PRINCIPALES DE PROVENZA Y LA RECEPCIÓN HISPÁNICA DEL *AFFAIRE* GAUFRIDY

*Fernando Bouza**

En el *Consuelo de los devotos*, de 1620, fray Francisco de Torres incluye el caso de un demonio que, convenientemente exorcizado, había hablado a favor de la Inmaculada Concepción por boca de una "donzella llamada Luysa" en el "Conuento de S. Máximo [*sic*] de la Ciudad de Aiz"[1]. Quince años más tarde, el también franciscano Juan Serrano volverá a hacerse eco de la singular proposición diabólica –que él tiene por necesariamente milagrosa– en su *De inmaculata Mariae conceptionis*, en concreto en la argumentación donde "demonstratur ex miraculis a Deo factis Marianae preseruatio"[2].

Ambas referencias evocan de inmediato a la "doncella" Louise Capeau, cuyos tratos con el diablo Verrine en Aix-en-Provence fueron revelados durante el proceso conocido como *affaire* Gaufridy, en el que también se vio envuelta la célebre Madeleine de Demandols de la Palud. Cabe recordar que el proceso acabó con la ejecución en 1611 de Louis Gaufridy, su confesor, acusado de mago y brujo tras los diversos exorcismos realizados en la Sainte-Baume[3].

* Universidad Complutense de Madrid.

1. F. de Torres, *Consuelo de los devotos de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santíssima*, Zaragoza, Pedro Cabarte, 1620, pp. 174-175. En sus elementos de análisis de la difusión transnacional de ideas y modelos, el presente trabajo se inscribe en el proyecto MICINN PID2020-113906GB-I00 *Las prácticas culturales de las aristocracias ibéricas del siglo de oro: en los orígenes del cosmopolitismo altomoderno (siglos XVI-XVII)* y se ha beneficiado de su financiación.
2. J. Serrano, *De Inmaculata prorsusque pura, Sanctissimae, semperque Virginis Genetricis Dei Mariae Conceptione libri quinque*, Nápoles, Egidio Longo, 1635, p. 198.
3. La bibliografía es sumamente extensa, pero, seleccionando en la producida en los últimos veinticinco años, reenviamos en especial a J. Astier, *L´affaire Gaufridy. L´imaginaire du mal dans la*

Como se sabe, los sucesos de Provenza (1609-1611) son todo un hito en la demonología moderna –uno de los grandes procesos "*scandaleux*" en palabras de Mandrou[4]– que se suele relacionar con las posesiones de Loudun (1632-1640) y de Louviers (1642-1647)[5]. A juicio de Jules Michelet, en su clásico *La sorcière* de 1862, los tres formarían una serie de casos que habrían ido copiándose entre sí, uno tras otro[6].

Aunque la transformación de la imagen historiográfica de la posesión diabólica femenina ha sido sustancial y se ha hecho de forma paralela a una férrea crítica a la interpretación inicial de Michelet[7], conviene recordar que el gran historiador

---

France moderne, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2021; B. B. Diefendorf, *Planting the Cross: Catholic Reform and Renewal in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 2019; R. Voltmer, «Debating the Devil's Clergy. Demonology and the Media in Dialogue with Trials (14th to 17th Century)», *Religions*, 10, 2019, 12, p. 648. https://doi.org/10.3390/rel10120648; Y. M. Bercé, *Esprits et demons. Histoire des phénomènes d'hystérie collective*, París, La librairie Vuibert, 2018; J. P. Cavaillé y S. Houdard, «Une histoire sociolinguistique de la possession d'Aix-en-Provence (1610-1611)», *Études Épistémè. Revue de littérature et de civilisation*, 31, 2017, https://doi.org/10.4000/episteme.1660; J. R. Fanlo, *L'évangile du demon. La possession diabolique d'Aix-en-Provence (1610-1611)*, Ceyzérieu, Éditions Champ Vallon, 2017; S. Houdard, «Les écritures du diable : impressions et contagions de la possession d'Aix-en-Provence dans le premier XVII[e] siècle», en S. Requemora-Gros (ed.), *Voyages, rencontres, échanges au XVII[e] siècle*, Tubinga, Narr-Francke-Attempto, 2017, pp. 281-295; J. Ph. Agresti, «Un procès ordinaire pour une affaire extraordinaire. La condamnation pour sorcellerie du curé Gaufridy par le Parlement de Provence en 1611», *Commentationes Historiae Iuris Helveticae*, XIV, 2016, pp. 3-26; J. P. Cavaillé, «Imposture et possession diabolique. Une preuve controversée : la connaissance des langues», en K. Dickhaut (ed.), *Kunst der Täuschung - Art of Deception. Über Status und Bedeutung ästhetischer und dämonischer Illusion in der Frühen Neuzeit in Italien und Frankreich*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2016, pp. 229-252, https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02092046/document; B. P. Levack, *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2013 ; J. R. Fanlo, «Du rituel au procès: l'affaire Gaufridy dans l'*Histoire admirable* de Michaëlis et dans les *Histoires tragiques* de François de Rosset», *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 73, 2011, pp. 119-130 https://doi.org/10.3406/rhren.2011.3149; M. Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007; S. Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in early modern France*, Routledge, Abingdon, 2004; A. M. Walker y E. E. Dickerman, «A Notorious Woman: Possession, Witchcraft and Sexuality in Seventeenth-Century Provence», *Historical Reflexions*, 27-1, 2001, pp. 1-26; M. Closson, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650). Genèse de la littérature fantastique*, Ginebra, Droz, 2000; R. Muchembled, *Une histoire du diable (XII[e]-XX[e] siècles)*, París, Seuil, 2000; S. Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

4. R. Mandrou, «La crise du satanisme. Les procès "scandaleux" pendant la première moitié du siècle», en su *Magistrats et sorciers en France au XVII[e] siècle. Une analyse de psychologie historique*, París, Plon, 1968, pp. 195-312.
5. La "série" podría incrementarse con el caso de Auxonne (1658-1663), entre otros posibles procesos de posesión, M. de Certeau, «Une mutation culturelle et religieuse : les magistrats devant les sorciers du XVIIe siècle», *Revue d'histoire de l'Église de France*, 55-155, 1969, pp. 300-319, la referencia en p. 317. https://doi.org/10.3406/rhef.1969.1820. Hay traducción al español, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 323-346.
6. J. Michelet, *La sorcière*, París, E. Dentu, 1862, p. 274.
7. S. Clark, «Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna», en M. Tausiet y J. S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 21-44.

decimonónico ya destacó el papel de "les relations imprimées" como un elemento vehicular del proceso de imitaciones sucesivas: Provenza, Loudun, Louviers[8].

Casi un siglo y medio más tarde, Sophie Houdard ha acertado a hablar de "impressions et contagions" de la posesión de Aix-en-Provence, resumiendo la extensa fortuna editorial del caso, que se abrió de inmediato. En 1611, año de la ejecución de Gaufridy, ya se publicaron un tratado de Jacques Fontaine bajo el título de *Discours des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes*, así como la *Confession faicte par Messire Loys Gaufridi*, estampada con un *Arrest de la Cour de Parlement de Provence, portant condamnation contre Messire Louis Gaufridi*[9].

Ese mismo año, habría aparecido en Aix un hoy rarísimo *Discovrs des declarations et confessions de Magdelaine de la Palvd, possedee dv diable par la piperie, & artifice de Messire Louys Gaufridy Prestre, contenant les preservatifs contre les tromperies de Satan, & les moyens pour le repousser & vaincre*[10]. Y, ya en 1612, las prensas londinenses publicaron, como ha estudiado Thibaut Maus de Rolley[11], *The life and death of Levvis Gaufredy* con informaciones "translated and faithfully collected out of two French copies, the one printed at Paris, the other at Roane"[12].

Pero, entre otros ecos literarios y doctrinales del *affaire* Gaufridy analizados por Houdard, la pieza esencial en su difusión es, sin duda, la *Histoire admirable de la possession et conuersion d´une pénitente* de los dominicos Sébastien Michaëlis y Frans (François) Dooms, Domptius o Dompsius, aparecida en Pa-

8. J. Michelet, *op. cit.*, p. 299.

9. «La littérature de la possession d´Aix-en-Provence», en S. Houdard, *op. cit.*, pp. 283-287. La obra de Fontaine se imprimió en Lyon por Charles Larjot y en París por Denis Langlois; las otras dos en Aix-en-Provence por Jean Tholosan. Existe una emisión impresa de la *Confession* con pie "A Rocherov : Par Pierre Gavtier, imprimeur ordinaire de la dicte ville 1611", que, acaso, sea una edición contrahecha, pero de la que hay un ejemplar en la biblioteca del Trinity College de la Universidad de Cambridge, *olim* Robert Offley Ashburton Crewe-Milnes, signatura Crewe.3.2[1], consultable *on line* en https://mss-cat.trin.cam.ac.uk/manuscripts/uv/view.php?n=Crewe.3.2#?c=0&m=0&s=0&cv=4&xywh=-742%2C407%2C3457%2C2207.

10. A Aix : Par Iean Tholozan, imprimeur ordinaire du Roy, & de ladicte Ville M DC XI. [1611], cuyo único ejemplar se encuentra en la biblioteca del Trinity College de Cambridge, *olim* Robert Offley Ashburton Crewe-Milnes, marqués de Crewe, signatura Crewe.3.2[2], consultable en https://mss-cat.trin.cam.ac.uk/manuscripts/uv/view.php?n=Crewe.3.2#?c=0&m=0&s=0&cv=4&xywh=-742%2C407%2C3457%2C2207.

11. T. Maus de Rolley, «The English Afterlife of a French Magician: The Life and Death of Lewis Gaufredy (1612)», en J. L. Glomski e I. Moreau (eds.), *Seventeenth-Century Fiction: Text and Transmission*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 34-48. Consultable en https://www.researchgate.net/publication/306299109_The_English_Afterlife_of_a_French_Magician_The_Life_and_Death_of_Lewis_Gaufredy [accessed Nov 17 2021].

12. *The life and death of Levvis Gaufredy : […] (who after hee had giuen him selfe soule and bodie to the Diuell) committed many most abhominable sorceries, but chiefly vpon two very faire young gentle-women,… Translated and faithfully collected out of two French copies, the one printed at Paris, the other at Roane. Anno. 1612*, London, Printed by Tho. C[reede] for Richard Redmer, and are to be solde at his shoppe, at the signe of the Starre, at the west ende of S. Paules, 1612.

rís en 1613[13]. A esta *princeps* le siguieron ese mismo año otras ediciones en lengua francesa en Douai (dos pies de imprenta)[14]. Hubo, igualmente, una edición inglesa –Londres, 1613[15]–, así como una versión latina en 1623, aunque incorporada a otros casos de posesión[16], sin olvidar nuevas ediciones de la *Histoire* en Lyon en 1613 o en París y Lyon de 1614[17].

A esta edición lyonesa de 1614 se remiten expresamente los testimonios arriba citados de los franciscanos Torres y Serrano datados, respectivamente, en 1620 y 1635, y que prueban la resonancia de los textos propios del *affaire* Gaufridy en el mundo hispánico que se remiten expresamente a esta edición lyonesa de 1614. Además, en ambos casos se insiste en la autoridad de Frans Dooms, eliminando toda referencia a Sébastien Michaëlis, al tiempo que los padres franciscanos no dejan de hacer hincapié en la condición de miembro de la orden dominica de Dooms, teólogo antuerpiense y doctorado en Teología por Lovaina en 1604[18].

En el *Consuelo de los devotos* se puede leer que la exposición del caso de las jóvenes nobles de Aix-en-Provence la "refiere el P. Fr. Francisco Dompcio en un libro que compuso, dirigido a la Reyna de Francia, aprouado por Doctores Theólogos Parisienses, e impresso en León de Francia, año de 1614"[19]. A su vez, en el *De inmaculata Mariae conceptionis* se fundamenta la argumentación "Sicut testatur Fr. Franciscus Domptius [[al margen] in hist. mirab. Mag. Galica script. & Reginae Galliae direct. imp. Lugd. 1614]"[20].

En suma, parece innegable la identificación de la edición lyonesa de 1614 de la *Histoire admirable de la possession et conuersion d´une pénitente* como última

13. *Histoire admirable de la possession et conuersion d'vne pénitente. Seduite par vn prince des magicien, la faisant sorciere et princesse des sorciers au pays de Provence, conduite à la Ste. Baume pour y estre exorcisee l'an 1610 au mois de nouembre, soubs l'authorité du R.P.F. Sebastien Michaelis... Commis par luy aux exorcismes et recueil des actes le R.P.F. François Domptius... Ensemble la pneumologie, ou discours des esprits du susdit P. Michaelis, reueu, corrigé & augmenté par luy mesme, auec vne apologie explicatiue des principales difficultez de l'histoire & annotations*. A Paris, chez Charles Chastellain, ruë S. Iacques à la constance, deuant S. Yues, 1613.

14. A Douay, De l'imprimerie de Marc Wyon, à l'enseigne du Phénix, 1613; A Douay, De l´Imprimerie de Balthazar Bellere, 1613.

15. *The admirable historie of the possession and conuersion of a penitent woman*. At London, Imprinted [by Felix Kingston] for William Aspley, 1613.

16. *Vera ac memorabilis Historia de tribvs energvmenis in partibvs Belgij, et de qvibvsdam aliis magiae complicibvs: De fine mundi. Antichristo. Abominationibus, & misticis Sabbathorum. De vocatione magorum & magarum in genere, & in particulari Magdalenae de Palvd, Lodoici Gavfridy…* Lvtetiae Parisiorvm, apud Olivarium de Varennes, 1623.

17. A Lyon, et se vendent à Paris, chez Charles Chastelain, ruë S. Jacques à la Constance, devant S. Yves, 1614.

18. J. N. Paquot, *Mémoires pour servir à l´histoire litteraire des Dix-sept Provinces des Pays Bas, de la Principauté de Liege, et de quelques contrées voisines. Tomo seconde,* Lovaina, Imprimerie Academique, 1768, pp. 117-118, voz "François Dooms, ou Franc. Dompsius".

19. F. de Torres, *op. cit.*, p. 174.

20. J. Serrano, *op. cit.*, p. 198.

fuente del relato de ambos franciscanos hispanos. En efecto, el "MDCXIIII" campea en su pie de imprenta y apenas hay que abrir el volumen para encontrar la "Approbation" de los doctores Frager y Dumf de la Facultad de Teología de la Sorbona (París, 20 de julio de 1612)[21] y la dedicatoria del padre Michaëlis (París, 1 de octubre de 1612) "À la Reyne Regente", María de Médici[22].

De hecho, sin embargo, ni Francisco de Torres ni Juan Serrano parecen haber consultado directamente la *Histoire admirable*, sino una relación manuscrita sobre los hechos de Provenza titulada *Testimonio dado por un principal spíritu malo compelido de Dios sobre las gracias de la immaculada Concepción de Nuestra Señora* con anotaciones de fray Antonio Sobrino fechadas en 1617[23].

Al comienzo del manuscrito firmado por Sobrino se puede leer esta referencia a la edición lyonesa de 1614 que recuerda inequívocamente las citas del *Consuelo de los devotos* y el *De inmaculata Mariae conceptionis*:

> "En un libro compuesto por el Rdo Padre fray Francisco Damptio Doctor Theólogo lovaniense y religioso dominicano en el convento de S. Maximino de la ciudad de Aix en la Provença de la orden del Padre santo Domingo dirigido a la reyna de françia aprouado por doctores y theólogos parisienses e impreso con priuilegio real en león de françia el año pasado de 1614 años"[24].

Esta cadena de testimonios textuales dio inicio con Antonio Sobrino, sin que pueda remontarse, por tanto, más allá del año 1617, que es cuando el franciscano firma sus anotaciones al *Testimonio*. Al final del manuscrito, puede leerse:

> "Saqué del dicho libro a la letra y fielmente lo que el demonio en el ejercicio del exorcismo de los dos dichos días dijo a 8 y 22 de diziembre de 1610 y por ser así verdad lo firmé de mi mano en San Juan Baptista de Valençia, convento de frailes menores descalços, a 28 de setiembre de 1617 años. Fr. Antonio Sobrino [rubricado]"[25].

Por supuesto, no puede pasarse por alto que las anotaciones del franciscano coinciden con la publicación del decreto pontificio *Santissimus Dominus Noster post longam et maturam discussionem* de la Inquisición romana (31 de agosto de 1617)[26] que supuso un respaldo a la difusión de las iniciativas proinmaculistas, aunque, como se sabe, no la resolución definitiva a la polémica[27].

---

21. S. Michaëlis y F. Dooms, *op. cit.* [1614], preliminares § 2.
22. *Ibidem*,§ 2r.- § 3r.
23. Archivo Histórico Nacional [AHN], Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores [MAE], Obra Pía [OP], legajo 32-3, 1. En brevete: "Testimonio que dio un espíritu malo compelido de Dios sobre que María fue consebida sin peccado original siendo el exorcista un Padre dominico en 8 de diziembre día de la Concepción de Nuestra Señora año 1610 y en 22 del mismo mes y año".
24. AHN, MAE, OP. legajo 32-3, 1 [f. 1r.].
25. *Ibidem* [f. 5v.].
26. Cito por J. Rodrigues, *Emanuelis Roderici… quaestiones regulares et canonicae enucleatae*, Salamanca, Antonia Ramírez, 1628, pp. 210-211.
27. J. J. Ruiz Ibáñez, G. Sabatini y B. Vincent (eds.), *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, Madrid, FCE-Red Columnaria, 2019.

En ese contexto, como señala el propio Sobrino y repetirán Torres y Serrano, lo que interesa del *affaire* Gaufridy son los testimonios probatorios sobre la inmaculada concepción de la Virgen que el diablo Verrine, forzado por los exorcismos de Dooms, ofreció los días 8 y 22 de diciembre de 1610 a través de Louise Capeau, una de las poseídas doncellas principales de Provenza.

Sobrino se muestra, así, como promotor del inmaculismo, en consonancia con el perfil que Antonio Panes traza de él como "acérrimo defensor de su Inmaculada, y puríssima Concepción"[28]. De hecho, el cronista presenta a fray Antonio como principal alentador de las reuniones de la Junta de la Inmaculada en tiempos del rey Felipe III[29]:

> "Negoció, quando estuvo en Madrid la última vez, con su Magestad, que hiziesse junta de Obispos y hombres en letras eminentísimos para tratar de las diligencias, que convenían, y instancias, que se avían de hazer a su Santidad sobre el artículo de la pureza original de la Virgen, y persuadió, y esforçó a su hermano el Obispo de Valladolid [Francisco Sobrino], para que no obstante su muchas edad y poca salud assistiesse a esta sínodo tan piadosa"[30].

El *Testimonio dado por un principal spíritu malo compelido de Dios sobre las gracias de la immaculada Concepción de Nuestra Señora* pudo ser confeccionado por Sobrino con destino a las deliberaciones de las distintas "juntas" de la Inmaculada que se reunieron por orden de Felipe III a partir de finales de 1617. De hecho, el manuscrito ha sido localizado en el fondo de *Obra Pía* del Ministerio de Asuntos Exteriores, hoy en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, con las consultas originales y toda clase de escritos manuscritos e impresos que fueron reunidos para información de los miembros de las primeras juntas inmaculistas a través del secretario real Jorge de Tovar[31].

Por ejemplo, formando parte del mismo conjunto en *Obra Pía*, también se encuentra otro "milagro", en este caso el de un canónigo de Manresa "que a pocos días muerto resucitó y protestó que volvía a desdecirse de la opinión que avía tenido de que Nuestra Señora avía sido concebida en peccado original". Se trataba del milagro de mosén Francesc Mulet que habría sucedido en 1428 y a cuyo proceso tuvo acceso la Junta gracias a una copia remitida a Felipe III por el entonces obispo de Vic, Andrés de San Jerónimo[32]. Y también había sido

---

28. A. Panes, *Chronica de la prouincia de San Iuan Bautista de Religiosos Menores Descalzos de la Regular Obseruancia de Nuestro Seraphico Padre San Francisco… parte primera*. En Valencia, por Geronimo Vilagrasa..., 1665, p. 779.

29. Sobre las juntas inmaculistas en tiempos de Felipe III, E. Callado Estela, «El confesor regio fray Luis Aliaga y la controversia inmaculista», *Hispania sacra*, 68-137, 2016, pp. 317-326.

30. A. Panes, *op. cit.*, p. 780.

31. La documentación reunida en AHN, MAE, OP. legajo 32 está ordenada en carpetillas rotuladas "Misterio de la Concepción" y su contenido responde a la posterior *Relación histórica, theológica, política* de Antonio Calderón, quien extracta por extenso la documentación, AHN, Consejos suprimidos, libro 3752.

32. AHN, MAE, OP. legajo 32-11, 9 "Copia del processo que el obispo de Vich envió a su Magestad del milagro que subcedió en Manresa a gloria de la limpia Concepción de nuestra señora".

milagroso el caso provenzal que extractaba y anotaba fray Antonio Sobrino, a lo que parece, con destino a las reuniones de las juntas inmaculistas[33].

Miembro de una familia salmantina de origen portugués, en la que destacan por título propio su hermana Cecilia del Nacimiento, carmelita descalza[34], y su hermano Francisco Sobrino, también fraile franciscano y obispo de Valladolid entre 1616 y 1618[35], Antonio Sobrino, después de servir en la corte[36], participó activamente en numerosas polémicas, tanto sobre la expulsión de los moriscos[37] como la del culto que se podía rendir al padre Simón[38] o, entre otras, sobre el uso de la lengua vulgar en la confutación de obras heréticas[39].

El método desplegado por el franciscano ante las declaraciones del mismísimo diablo Verrine en el *affaire* Gaufridy corresponde al sistema clásico de dictamen o exposición textual, empleado, por ejemplo, en las calificaciones doctrinales. Así, Sobrino refiere, a partir de la *Histoire admirable* en su edición lyonesa de 1614, los dos testimonios proinmaculistas interesantes (8 y 22 de diciembre de 1610), sin olvidar incluir los escolios hechos por quien actuaba como exorcista, el dominico antuerpiense Frans Dooms, para interpretar correctamente la declaración de un "spíritu malo", concluyendo con sus propias anotaciones, en las que acaba por concluir que ambos testimonios pueden emplearse para abonar la inmaculada concepción de María.

---

33. Esta documentación sobre el "Misterio de la Concepción" de Obra Pía en el AHN debería ser integrada plenamente a las fuentes documentales que se ocupan de los debates inmaculistas, al tiempo que ofrecen un singular ejemplo de cómo reunir información (piezas de correspondencia, diplomas, relaciones manuscritas o impresas e, incluso, imágenes grabadas) para acompañar la toma de decisiones de gobierno (a quién y con qué objeto enviar en embajada a Roma, por ejemplo) en el siglo XVII.

34. Cecilia del Nacimiento, *Obras completas*, ed. de José M. Díaz Cerón, Madrid, Editorial de espiritualidad, 1971; J. A. de Freitas Carvalho, «Las cartas de la monja Cecilia del Nacimiento, OCD. Un diálogo: dudas y seguridades», en A. Castillo y V. Sierra (dirs.), *Cinco siglos de cartas: historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*, Huelva, Universidad de Huelva, 2014, pp. 123-142.

35. J. Burrieza, «Virtudes y letras. La familia de los Sobrino de Valladolid», en M. García y M. Á. Sobaler (coords.), *Estudios de Historia. Homenaje al profesor Teófanes Egido*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2004, II, pp. 179-201.

36. Y. Suboh Jarabo, «Fray Antonio Sobrino, de oficial mayor de Felipe II a fraile espiritual. Una vida contemplativa que nunca se desvinculó de la corte», *Potestas: Religión, poder y monarquía*, 15, 2019, pp. 69-86. Consultable on line https://www.e-revistes.uji.es/index.php/potestas/article/view/2969/3386.

37. T. Halperin Donghi, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1980; B. Vincent, *El río morisco*, Granada, Universidades de Granada, Valencia y Zaragoza, 2006.

38. E. Callado Estela, «Aproximación a los simonistas. Una contribución al estudio de los defensores de la beatificación del padre Francisco Jerónimo Simón», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 23, 1997, pp. 175-210.

39. F. Pons Fuster, «Un argumento inquisitorial sobre la prohibición de libros. Las controversias con herejes en lengua *vulgar* a través de los ejemplos de Bernardo Pérez de Chinchón y fray Antonio Sobrino», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 26, 2000, pp. 177-202.

El franciscano traduce las actas de los exorcismos de la Sainte-Baume que habían sido incorporadas a la *Histoire admirable* con algunos incisos, sin duda relevantes. Así, por ejemplo, al comienzo mismo de las actas del exorcismo realizado el 8 de diciembre de 1610, un largo escolio en el original impreso se ocupaba de una cuestión previa y capital como era la de determinar qué estatuto cabía asignarle a las proposiciones demoniacas que parecieran doctrinalmente inspiradas. En suma, cómo interpretar un testimonio del diablo, cuya perversa astucia podía disimuladamente encubrir sus añagazas maliciosas, una cuestión que hunde sus raíces en la larga tradición procesal del diablo en el derecho en la que, como ha estudiado Beatrice Pasciuta, se entremezclan lo jurídico y lo teológico[40].

Frans Dooms cita ejemplos escriturarios, tomados de *Números* [22-24, Balaam], *Salmos* de David [148, "Laudate Dominum de coelis"], el evangelio de Juan [11, 46-53, profecía de Caifás] y los de Mateo [8, 28-34], Marcos [5, 1-20] o Lucas [8, 26-39], a propósito de los endemoniados de Gadara, así como la epístola de Santiago [2-19, *Daemones credunt et contremescunt*]. No olvida, tampoco, a los padres de la Iglesia, con Atanasio de Alejandría dilucidando entre las diversas y numerosas tentaciones a las que fue sometido Antonio en su *Vita Antonii eremitae*. De forma que:

> "Il faut prendre ces propos & le suyuante en la façon que nous prenons les discours de Balaam enchanteur & Magicien & de Caiphe, prophetisans de Iesus-Christ, non de leur gré ny de leur propre mouement. S. Athanase dit que quand le diable persuadoit S. Antoine de prieur Dieu, il le prioit, non pour ce que le diable le disoit, mais d´autant qu´il parloit conformement à la parole de Dieu, Athanase in vita Anthonij. Aussi nous croyons ce que les diables on dit, Matth. 8, Marc. 5, Luc. 8, sçauoir que Iesus-Christ est le Messias, & qu´il est fils du Dieu viuant, non pour leur dire, mais pour ce que contraints ils parlent conformement à l´Escriture. Ils croyent dit S. Iaques, & tremblent sous la puissante main de Dieu, & se sert d´eux ainsi qu´il luy plaist. Les dragons & les serpens, le feu, & la gresle, tout fait sa volonté, dit Dauid Psalm. 148"[41].

En la versión de Sobrino, este escolio del exorcista dominico se convierte en:

> "Estos discursos y confessiones del demonio en que dize no puede hazer ni dezir otra cosa porque es a ello conpelido de Dios se a de tomar como los que en la sagrada scriptura están de Balan encantador y mago como lo que dixo Cayphás de nuestro señor Jesuchristo, que no hablaron tanto mouidos de sí como de la secreta virtud diuina. San Anastasio [*sic*] dice que quando el Demonio persuadió a San Antonio Abad hiciese oración a Dios y él la hizo no fue porque el demonio se lo dixo, sino porque entendió ser conforme a la voluntad de Dios

40. B. Pasciuta, «Il diavolo e il diritto», en *Il diavolo nel Medioevo. Atti del XLIX convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 2012*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, pp. 421-448; y *El diablo en el Paraíso. Derecho, teología y literatura en* el Processus Satane *(siglo XIV)*, Madrid, Universidad Carlos III, 2017.

41. *Histoire admirable* [Lyon, 1614], «Actes du VIII Decembre qui fut la quatriesme Ferie de la seconde sepmaine des Advents, iour de la Conception nostre Dame», p. 5.

> aquello que le dijo el demonio. Y de esta manera hablando los demonios cosa que es verisímil ser contra la voluntad de ellos y conforme a la de Dios y a la verdad de las scripturas o doctrina de la Yglesia podemos creerlas no porque el demonio las diga, sino porque las dice compelido y son a la scriptura o doctrina de la yglesia conformes. Santiago dice Demones credunt et contremescunt. Los dragones y serpientes, el fuego y el graniço y todas las creaturas hazen la voluntad de Dios, dice dauid Psalmo 148"[42].

La argumentación del dominico exorcista se mantiene, pero el padre franciscano insiste en que una confesión del demonio sólo puede ser admitida como fruto de que habían sido compelidos a hacerla por Dios. De hecho, no se ha de creer el testimonio diabólico por sí mismo, sino como resultado de un poder divino cuya voluntad se extiende sobre los demonios y les hace proclamar aquello que ellos nunca afirmarían por sí mismos. Sin embargo, Sobrino prefiere eliminar las referencias evangélicas textuales sobre la llegada del Mesías, añadiendo a las sagradas escrituras una conveniente referencia a la "doctrina de la Yglesia". Del mismo modo, aunque traduce los versículos del salmo 148, elige citar la epístola de Santiago en latín y no en vulgar, de forma que el "Ils croyent […] & tremblent" figura como "d[a]emones credunt et contremescunt".

En otras ocasiones, la traducción del franciscano se transforma en una apretada síntesis de circunstancias que Dooms había referido con mayor lujo de detalles. Por ejemplo, una larga digresión de varias páginas de la *Histoire admirable* se reduce a un pasaje conmovedor en el que por boca de Louise Capeau el demonio Verrine logra la conmoción de Madeleine de Demandols de la Palud, la otra doncella provenzal:

> "Después de esto hizo este demonio por la boca de Luisa a quien poseía una exortación a Magdalena, otra donzella amiga suya hechizera engañada por el clérigo [Gaufridy] y poseýda de Belcebú, el demonio principal, y de otros demonios y fueron cosas tan eficaces las que el Demonio le dijo para mouerla a penitencia que con pocas palabras que añadió el exorcista se enterneció y prorrumpió en lágrimas y postrada en tierra pidió a todos perdón y dijo que era grandíssima peccadora con que muchos se compadecieron y edificaron los presentes y conciuieron esperanzas de su conuersión"[43].

Así requerida, Madeleine rompe ejemplarmente en lágrimas como signo de su contrición penitencial, tenida por paso previo a una conversión promovida, como recalca Sobrino, por la acción de Verrine a través de Louise. Un acto que, a juicio del franciscano, resultaba sorprendente incluso hasta para el propio demonio, quien dijo "mirasen quál estaba el mundo, pues era menester que Dios enviase Demonios a predicarles y conuertir los peccadores"[44].

---

42. AHN, MAE, OP. legajo 32-3, 1 [ff. 1r.-2r.].
43. *Ibidem* [f. 2r.]. Se compendia el texto de *Histoire admirable*…, «Actes du VIII Decembre», pp. 8-10.
44. AHN, MAE, OP. legajo 32-3, 1 [ff. 2r.-v.].

Si Beatrice Pasciuta ha destacado los elementos pedagógicos y ejemplares, incluso teatrales, del *Processus Satane*, donde María aparece abogando, textualmente como letrada, por la humanidad contra la insistencia satánica en que su condición era perversa, Stuart Clark llama la atención sobre cómo "possession and exorcism were textual/theatrical allegories of the conflict between the church and Satan" en una atmósfera cargada de emociones escatológicas sobre el final de los tiempos[45]. En semejante contexto, los elementos dramáticos de la *Histoire admirable* de Dooms son enfatizados en el *Testimonio que dio un espíritu malo* de Sobrino.

Se desarrolla, así, una suerte de proceso penitencial en el que Verrine se comporta, de un lado, como debelador de los engaños de Belcebú, contra quien viene a rebelarse, y, de otro, como agente de la pretendida conversión, conduciendo a Madeleine a las lágrimas, convenientemente compelido a ello por el exorcista dominico, a la manera de las características industrias misioneras o pastorales.

Pero, sin duda, el apogeo dramático que desea resaltar Antonio Sobrino pasa por el momento en el que, el 22 de diciembre de 1610, Verrine proclama milagrosamente la inmaculada concepción de María por boca de la doncella Capeau:

> "Santísima Madre de Dios tú fuiste concebida sin pecado original y sola tú fuiste la que siempre viuió sin mácula alguna […] Los milagros siempre huuo quien los calumniase. El que aquí hará Dios será el más nueuo que jamás en el mundo se vio que será convertirse almas por la exortación del Demonio"[46].

Tras esta declaración diabólica, se inicia la argumentación de Verrine a favor de su postulado, en el que Dooms le pregunta "de qué manera entendía lo que había dicho de la Concepción de la Virgen y respondió el demonio: los que aquí están presentes tienen diuersas opiniones", en alusión, entre otros, a los dominicos que estaban presentes. Pero, reiterando su exhortación "mandóle el exorzista dixesse clara y distintamente si esto era la voluntad de Dios y si sobre ello tenía alguna rebelación Diuina o de la parte de Dios acerca deste Artículo. Entonzes dixo el Demonio claramente que nuestra señora siempre hauía sido immaculada"[47].

La presentación del *affaire* Gaufridy merece a Antonio Sobrino en 1617 un último ejercicio argumentativo en forma de "Anotación" que le permite presentar su propia calificación de los sucesos de Provenza. En primer lugar, destaca el hecho de que Frans Dooms era dominico, un hecho que, teniendo en cuenta el papel de los predicadores en la polémica inmaculista, el fraile franciscano no podía dejar de destacar. En segundo lugar, Sobrino intenta exponer cómo se debe entender la "verdad" de la Concepción contra la opinión de quienes la niegan, en una nueva referencia a los dominicos.

---

45. S. Clark, *Thinking with demons*, p. 393.
46. AHN, MAE, OP. legajo 32-3, 1 [f. 2v.]. *Cfr*. *Histoire admirable*, «Actes du XXII iour de Decembre», p. 240.
47. *Ibidem*. *Cfr*. *Histoire admirable*, «Actes du XXII iour de Decembre», p. 241.

En este punto, Antonio Sobrino regresa a la cuestión de cómo interpretar una "confesión" demoniaca. Pese a ser un testimonio favorable a la causa inmaculista, o quizá precisamente por ello, el franciscano hace hincapié en que Dooms había apretado a Verrine para llegar a tener constancia de que el diablo hablaba así no por su propia voluntad, sino forzado por Dios, y sobre la base de la razón, sin que hubiese mediado revelación divina para concluir la verdad de la Concepción inmaculada.

Para poder creer que el discurso de la razón le había permitido alcanzar tal conclusión, Sobrino, en tercer lugar, defiende que los demonios no pierden su capacidad de penetración discursiva en el conocimiento de las cosas, pues, aunque han caído y son ángeles malos, conservan su condición de ser excelentemente perspicaces. Esto permite considerar su testimonio como fundamento de una verdad evidente, a lo que se añade que por su propia naturaleza maligna se resistirían a reconocer la Concepción inmaculada de María, un extremo al que son compelidos contra su voluntad, buscando, además, hacerse fuertes al amparo de algunas *auctoritates* que la negaban, como Tommaso de Vio, Caietanus o Vincenzo Bandello.

En suma, "descubrió esto el Demonio, aunque era contra sí, constreñido de la virtud de Dios por cuya compulsión no puede dejar de decir la verdad. Así pues fue en todo lo que dijo en honrra de la Virgen nuestra Señora", concluyendo Sobrino su anotación señalando que "esto pues faltaua en esta materia para que los que ni a la Yglesia ni al común consentimiento de todas las universidades y doctores quieren rendirse que vengan los demonios a se lo decir y probar y a los confundir". Como había proclamado el propio Verrine "Vous me direz que ie ne dis rien de nouueau, il est vray, mais il est bien nouueau qu´vn diable le die"[48].

Apéndice

Antonio Sobrino (OFM), *Anotaciones* sobre el "Testimonio que dio un espíritu malo compelido de Dios sobre que María fue consebida sin peccado original siendo el exorcista un Padre dominico en 8 de diziembre día de la Concepción de Nuestra Señora año 1610 y en 22 del mismo mes y año", convento de San Juan Bautista, Valencia, 28 de septiembre de 1617.

Archivo Histórico Nacional, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Obra Pía, legajo 32-3, 1.

1610 Testimonio que dio un espíritu malo compelido de Dios sobre que María fue consebida sin peccado original siendo el exorcista un Padre dominico en 8 de diziembre día de la Concepción de Nuestra Señora año 1610 y en 22 del mismo mes y año.

48. *Histoire admirable…*, p. 6.

En un libro compuesto por el Rdo Padre fray Francisco Damptio Doctor Theólogo lovaniense y religioso dominicano en el convento de S. Maximino de la ciudad de Aix en la Provença de la orden del Padre santo Domingo dirigido a la reyna de françia aprouado por doctores y theólogos parisienses e impreso con priuilegio real en león de françia el año pasado de 1614 años.

Se contiene la Historia de un caso peregrino de ciertas doncellas principales de Marsella engañadas por un clérigo hechicero [Louis Gaufridy] las cuales o cansadas de vida tan abominable o secretamente tocadas de Dios se retiraron a un Colegio de Vírgines de Santa Úrsola, de que, ofendido el Mago, enbió allá muchos Demonios para que a todas las poseyesen, permitiéndolo Dios para que por este camino se descubriese la maldad y hipocresía del clérigo tan perjudicial y diabólico y para otros muchos bienes y frutos espirituales que el libro trata auerse seguido de las cosas que un demonio declaró compelido por los exorcismos (pues las dos donzellas principales hechiceras se conuertieron a penitencia, el sacerdote mago fue degradado y quemado viuo) y en las muchas vezes que a que este Demonio fue conjurado declaró que él conpelido de Dios deçía lo que dezía y dixo cosas admirables para confusión de los Hereges y peccadores y entre otras trató de Nuestra Señora y dixo lo que aquí pondré.

A 8 de deziembre día de la Concepción de nuestra señora año de 1610

[al margen]

Escolios del auctor del libro

Estos discursos y confessiones del demonio en que dize no puede hazer ni dezir otra cosa porque es a ello conpelido de Dios se a de tomar como los que en la sagrada scriptura están de Balan encantador y mago como lo que dixo Cayphás de nuestro señor Jesuchristo, que no hablaron tanto mouidos de sí como de la secreta virtud diuina. San Anastasio (*sic*) dice que quando el Demonio persuadió a San Antonio Abad hiciese oración a Dios y él la hizo no fue porque el demonio se lo dixo, sino porque entendió ser conforme a la voluntad de Dios aquello que le dijo el demonio. Y de esta manera hablando los demonios cosa que es verisímil ser contra la voluntad de ellos y conforme a la de Dios y a la verdad de las scripturas o doctrina de la Yglesia podemos creerlas no porque el demonio las diga, sino porque las dice compelido y son a la scriptura o doctrina de la yglesia conformes. Santiago dice Demones credunt et contremescunt. Los dragones y serpientes, el fuego y el graniço y todas las creaturas hazen la voluntad de Dios, dice dauid Psalmo 148.

Este día [8 de diciembre de 1610] exorzizando el Padre Dominico en la Yglesia del monasterio de predicadores de la Santa Cueua de Santa María Magdalena a Luisa Capeau, donzella Marsellesa, uno de los Demonios que la poseýan llamado Verrina començó a hablar en honrra y gloria de la Santíssima Madre de Dios en esta manera: el qual Demonio dixo auía sido de la primera Gerarchía: María que es la más vella creatura que el padre eterno jamás consagró, lo cual digo muy contra mi voluntad, ella está delante de su Hijo incessantemente rogando por vosotros, presentándole las entrañas en que le trajo, los pechos con cuya leche le crió y todo el seruicio que ella le hiço en este mundo. La verdad es esta, que ella es tan hermosa que los mismos Demonios querrían sufrir todos los tormentos por ver una vez su hermosura, pero jamás lo merecieron ni merecerán por su gran orgullo y soberuia. Tam bella es, tan excelente y llena de todas las perfecciones que no ay Ángel ni Arcángel ni los mismos seraphines llegan a la hermosura de María. Ella es rica y reyna ni ay necessidad de preguntar si como tal ella tiene poder de dar aquello que le piden. Ella es sapientíssima y como tal saue muy bien todas vuestras necessidades y demás desso como madre de misericordia está delante de su Hijo diciéndole, Hijo mío, tened pie-

dad de los pobres peccadores que muchas veces como los hijos del Zebedeo y su madre no saben lo qué se piden. Diréisme (dixo este mal spíritu) que ninguna cossa digo de nuevo, verdad es, pero harto nueva cosa es que un Demonio diga esto.

Digo, pues, que el amar, seruir y tener devoción a la santísima Madre de Dios es gran cosa porque los que tienen perfecta y verdadera deuoçión (esto es verdad, esto es verdad) jamás (o, María, digníssima Madre de Dios) jamás se perderán. El mismo Demonio es compelido de parte de tu Hijo a te honrrar y llamar Madre de Dios, cosa que los Demonios no acostumbran hacer porque te llaman no más que María simplemente por menospreçio como los judíos o de otros nombres de blasfemia por grande indignación, pero nunca con título tan excelente como es de santísima Madre de Dios y quando vosotros así la llamáis cifráis en esto quánto della se puede decir, como quando una señora la honrran llamándola Reyna, Hija o madre del Rey, no pueden darle más excelente título ni venerable dignidad.

Ella es assí todo porque ella es la hija del Padre, es la digníssima Madre del Hijo, la esposa del Espíritu Santo y templo singular de la Santísima Trinidad. Demás desto, ella es la señora de los Ángeles, su Reyna y Princesa, y sobre esso digo que cerca de la santísima humanidad de su Hijo ella tiene un coro de por sí para le acompañar como la más excellente y singular y que semejante no ay a ella en tanto que ella es solo digníssima Madre de Dios y muy conforme a razón es que el que es todopoderoso, todo sauio y la misma verdad aya hecho una cosa tan admirable y que assí pone en admiración.

Después de esto hizo este demonio por la boca de Luisa a quien poseía una exortación a Magdalena [Madeleine de Demandols de la Palud], otra donzella amiga suya hechizera engañada por el clérigo y poseýda de Belcebú, el demonio principal, y de otros demonios y fueron cosas tan eficaces las que el Demonio le dijo para mouerla a penitencia que con pocas palabras que añadió el exorcista se enterneció y prorrumpió en lágrimas y postrada en tierra pidió a todos perdón y dijo que era grandíssima peccadora con que muchos se compadecieron y edificaron los presentes y conciuieron esperanzas de su conuersión y dijo este demonio mirasen quál estaba el mundo, pues era menester que Dios enviase Demonios a predicarles y conuertir los peccadores.

En el acto del 22 de diciembre de 1610

Hablando el mismo demonio por la boca de Luisa donzella a quien poseýa dixo:

Santísima Madre de Dios, tú fuiste concebida sin pecado original y sola tú fuiste la que siempre viuió sin mácula alguna. Marta siguió tu virginidad y es tu íntima amiga como la Magdalena lo es de tu Hijo. Los milagros siempre huuo quien los calumniase. El que aquí hará Dios será el más nueuo que jamás en el mundo se vio que será convertirse almas por la exortación del Demonio.

Preguntóle el Padre exorcista de qué manera entendía lo que había dicho de la Concepción de la Virgen y respondió el demonio: los que aquí están presentes tienen diuersas opiniones –esto dijo porque demás de la gente del pueblo auía frailes Dominicos y el que le exorcizaba lo era– mandóle el exorzista dixesse clara y distintamente si esto era la voluntad de Dios y si sobre ello tenía alguna rebelación Diuina o de la parte de Dios acerca deste Artículo. Entonzes dixo el Demonio claramente que nuestra señora siempre hauía sido immaculada. Mandóle el Padre exorzista que declarase esto más completamente delante de todos y començó a hablar assý. Yo digo que el Padre Eterno determinó de imbiar su Verbo a la tierra para hazer la reparación del linage humano y el Verbo promtamente se ofreció a cumplir la voluntad de su Padre, el qual padre ab eterno determinó de crear una criatura en particular que fuese la santísima Madre de

su Hijo y como él solo es Rey todo poderoso digo que pudo haçer que su Madre cooperase a todas las gracias que él le dio y todo esto assí fue muy justa y razonablemente hecho y digo que como él es la sabiduría del Padre sauiendo y queriendo que la Santísima Virgen y madre suya ningún estorbo traxese para aquello que él auía determinado de hazer. Es a saber una cosa de tan gran Poder qual fue la Unión de la humana y divina Naturaleza, juzgó ser digna cossa y expediente que su madre fuesse esenta siempre y para siempre de la seruidumbre del peccado y de toda manera y differencia de pecado y de peccado original actual, mortal y venial y de allí le vino que ella jamás ofendió a Dios, su Padre, y sy Joan Baptista y Geremías fueron santificados en el vientre de sus madres raçonable cossa fue les llevase ventaja la santísima Madre de Dios que entre todas sus creaturas fue la más excelente y cercana a su humanidad. Y como en Dios ni ay pasado ni porvenir, sino que todo le es presente y su uista es un mirar claríssimo que no se offusca jamás con ninguna oscuridad ni tiniebla quiso en su idea o en su mirar eterno y presciencia a su santísima madre que en toda su vida auía de hazer su voluntad y ser obediente al Ángel. Y si Eua fue criada sin pecado, razonable cosa era que la segunda Eva fuese más limpia y pura que ella. Y como el primer Adam (figura de Jesuchristo) fue criado sin peccado y de una tierra toda nueua justo era que el segundo Adam fuesse mucho más excelente en su humanidad que el primero y como del primero Adam en quanto dormía tomó Dios una de sus costillas de que formó y crió a Eua assí Dios Padre estando el segundo futuro Adam aún en su seno y presciencia tomó una de sus costillas esto es una de las gracias que eran a la creatura comunicables y crió en su prescencia eterna otra Eua que fue la santísima Madre de Dios, el Padre le dio el Poder, el Hijo la sabiduría y la hizo más sauia que a los seraphines y que a ninguna creatura criada ni por criar después de la Humanidad de su Hijo el Spíritu Santo le dio su bondad, no la suya increada, sino la que le comunicó tan grande y magnífica como la pudo dar a una pura creatura. Y todo esto digo que lo e dicho conpelido de Dios y obediençia a su exorcismo después de hauer repugnado quanto e podido.

[al margen] denota que la preseruación fue con acto proprio de la Virgen en el instante de la creación de su ánima accelerándose en ella el uso de la razón y libre albedrío y era assí razonable que en ello igualase y aún excediesse su creación a la de los Ángeles.

[al margen] Ab initio et ante saecula creata sum [Eclesiástico 24-14]

Finalmente para confirmación dello hiço delante de todos los presentes un juramento que dixo era el más válido que un Demonio podía hacer jamás y que si algún juramento válido se auía hecho tanto lo era este y prouó serlo porque haubiendo Christo nuestro señor mandado a sus Apóstoles que hechasen los Demonios sauiendo que ellos no obedecerían de su voluntad a los mandamientos de la Yglesia, sino es a lo mandado en su nombre, dio a la Yglesia Autoridad sobre los Demonios por tanto ella pueda constreñirlos en virtud de sus exorcismos lo cual obedeciendo si juran sus mandamientos son válidos quando con prudençia se los mandan a hacer y es conueniente y después que les manda a jurar y ay compulsión y el que aquí se hiço fue con la mayor solemnidad que ser podía jurando sobre el Venerable y Santíssimo sacramento en el nombre de Padre todo Poderoso y en el nombre de la sabiduría eterna que es su Hijo y en el nombre de la bondad eterna que es el Spíritu Santo sobre eso dixo que esto juraua según y conforme a la intención de toda la Yglesia triumphante y militante y contra la intención de todo el infierno y excluyda toda siniestra yntención, la qual los Demonios retienen contra los que los conjuran si no ban con gran vigilancia en esto y he hecho este juramento assí inbocó sobre sí la ira de Dios y de la Santísima Trinidad y de toda la Yglesia Triunphante y militante hizo la misma ymbocación delante de todos los presentes contra todo el infierno.

Anotación de fr. Antonio Sobrino

Sobre este se aduierta que estas cosas pasaron en la yglesia de un convento de Padres Dominicos exorzizando uno dellos el qual compuso y ymprimió este libro que es un Padre Maestro en sancta Theología morador del mismo convento de San Maximino el Real Padre muy graue y docto.

Nótase lo segundo lo mucho que el exorcista apretó al Demonio sobre este Artículo, pues lo primero le interrogó de qué manera entendía lo que hauía dicho de la Concepción de la Virgen y respondio los que aquí están presentes tienen diuersas opiniones, como si dixera el Pueblo cree esta verdad como ella es y como la Yglesia se la propone y celebra y muchos de vosotros los Dominicos debajo de nombre de Concepción entendéis santificación o concepción spiritual teniendo oppinión que la Virgen y madre de Dios incurrió en la original culpa, yo digo que tal culpa no tubo. Replicó el exorcista dos cosas, la una mandando al Demonio declarase muy claro si decía esto de parte de Dios y era su voluntad que lo dixese, a que respondió que sí y que forzado dél lo decía. La otra cosa que mandó el exorcista al Demonio dixese cómo sauía él esto y si tenía dello alguna diuina reuelación. Aquí con grande asseueración respondió que nuestra Señora siempre auía sido inmaculada. Respondió el Padre exorcista mandado al Demonio declarase esto más cumplidamente. Entonces, lo declaró tan a la clara y lo probó y demostró con raçones tan eficazes o teológicas viendo que estaua entre maestros theólogos y fue como un decir que no era necessaria reuelación en lo que se alcanzaua con el bueno y verdadero discurso de la Razón alumbrada de la sobrenatural doctrina.

Lo 3º se note que el modo del entender del Ángel bueno o malo es prespicacísimo y discurre y penetra el conocimiento de las cosas con mucha más solertia claridad y acierto que nosotros y lo que él con resolución afirma ser cierto (absque ulla formidine de oppositi) es cosa cierta que no tiene dello opinión, sino o euidencia o fe certíssima o indubitada de donde se sigue que si desta verdad tenía euidençia el Demonio es aquí grande testimonio el suyo y si decimos que no pudo tener desto más que fee o opinión aduiértase que en essas dos cosas tiene mucha parte afficción de la voluntad la qual lleua el entendimiento tras sí y le hace buscar raçones para aquello a que se inclina, pues quien dice que la voluntad del Demonio se incline a lo que es más honrra y gloria de Dios y de su madre cierto sin la pía aficción de la voluntad nunca el entendimiento asiente a aquello de que no tiene duda y disgusta dello y ansí quando en cosas tales asiente y con tal firmeza y resolución indubitada asseueración es señal que es convencido y no puede entender otra cosa ni creerla porque siendo cosa incierta y opinable y teniendo el Demonio tan depravada voluntad bien pudiera responder que lo que en esto sauía era que había sagradas scripturas en contrario y pareceres de doctores antiguos y modernos que a nuestra Señora comprendían en la culpa común del origen, mas nada de eso dice sino que es inmaculada y siempre lo fue así en el tiempo como en la previsión eterna y trae razones con que lo prueua y prueba y más saue también las scripturas y historias sagradas también sabrá lo que escriuieron de esta materia Cayetano y Bandelo y otros assí lo qual si viera el demonio que tubiese algún fundamento o apariencia de verdad a esto pudiera asirse con su tan impía y deprauada voluntad juzgando que con tener lo que ellos cumplía con lo que le mandaua el exorcista, mas a la clara y tanto y con tanta asseueración confiesa, declara y prueua este misterio luego señal es que en sí es cierto y indubitado y sin linage de duda.

Aduiértase que quanto este demonio dijo constreñido de Dios como muchas vezes lo repetía y contra su voluntad propria respecto de los delictos de aquel clérigo echiçero y destas dos donçellas Magdalena y Luisa engañadas por él todo se verificó ser verdad

y así al perversíssimo Mago degradaron y quemaron vivo, a las donzellas perdonaron por ser de poca edad y haber sido engañadas y peruertidas. Descubrió esto el Demonio, aunque era contra sí, constreñido de la virtud de Dios por cuya compulsión no puede dejar de decir la verdad. Así pues fue en todo lo que dijo en honrra de la Virgen nuestra Señora.

Esto pues faltaua en esta materia para que los que ni a la Yglesia ni al común consentimiento de todas las universidades y doctores quieren rendirse que vengan los demonios a se lo decir y probar y a los confundir.

Saqué del dicho libro a la letra y fielmente lo que el demonio en el ejercicio del exorcismo de los dos dichos días dijo a 8 y 22 de diziembre de 1610 y por ser así verdad lo firmé de mi mano en San Juan Baptista de Valençia, convento de frailes menores descalços, a 28 de setiembre de 1617 años.

Fray Antonio Sobrino

Resumen

El franciscano Antonio Sobrino (1556-1622) ocupa un lugar de importancia en la transmisión hispánica, primero manuscrita y más tarde impresa, del llamado *affaire* Gaufridy (1609-1611). En 1617 compuso en Valencia unas anotaciones autógrafas sobre este célebre caso de posesión diabólica de dos jóvenes mujeres de la nobleza provenzal. En ellas, Sobrino destaca cómo un diablo –Verrine– había dado un testimonio indubitable sobre la Inmaculada Concepción de María. El presente artículo se propone el estudio de las vías de transmisión del famoso *affaire* en España, prestando atención a su difusión escrita a través de impresos y manuscritos, como el de Sobrino de 1617. De esta forma, se ofrece nueva información sobre el inmaculismo franciscano a comienzos del siglo XVII y sobre la figura de Antonio Sobrino, bien conocido por su participación en diversas polémicas, como la de la expulsión de los moriscos.

Palabras clave: inmaculismo, mujeres nobles, difusión escrita, posesión diabólica, exorcismos, Antonio Sobrino (OFM), Louis Gaufridy; alta Edad Moderna.

Abstract

Let the demons come to tell him". The immaculatism of Fray Antonio Sobrino, two important maidens of Prevence and the Hispanic reception of the Gaufridy affair.

Friar Antonio Sobrino (OFM, 1556-1622) occupies an important place in the Hispanic transmission, first handwritten and later printed, of the so-called *affaire* Gaufridy (1609-1611). In 1617, in Valencia, he composed some autographical notes –"anotaciones"– on this famous case of diabolical possession where two young women of the Provence nobility were involved. In these notes, friar Sobrino points out how a devil –named Verrine- had given an indubitable testimony about the Immaculate Conception of Mary. This article sets out to study the ways in which the notorious *affaire* was transmitted in Spain, paying attention to its

written dissemination through printed and handwritten texts, as 1617 Sobrino's. In this way, it offers a new chapter on the history of the *affaire*. New information is, also, offered on Franciscan immaculatism at the beginning of the 17th century, and on the figure of Antonio Sobrino, otherwise well known for his participation in various polemics, such as that of the expulsion of the *moriscos*.

Keywords: inmaculatism, noble women, written diffusion, demon possession, exorcisms, Antonio Sobrino (OFM), Louis Gaufridy, early Modern Age.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.11
Para citar este artículo:
Marcos Martín, Alberto, «Cuestionando el mito hornachero. Población y ventas de oficios municipales en Hornachos, siglos XVI y XVII». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.11

CUESTIONANDO EL MITO HORNACHERO. POBLACIÓN Y VENTAS DE OFICIOS MUNICIPALES EN HORNACHOS, SIGLOS XVI Y XVII

*Alberto Marcos Martín**

Siguiendo las órdenes cursadas en 1581 a todos los corregidores y justicias del reino por la Contaduría Mayor de Hacienda para que remitieran a los contadores de la razón información precisa de los oficios de regimiento, procuradurías, fielazgos, escribanías, etc., existentes en sus respectivas demarcaciones, y sobre sus valores[1], el licenciado Juan de Escobar, gobernador a la sazón del partido de Hornachos, encomienda de la provincia de León, dependiente de la Orden Militar de Santiago, cumplió puntualmente, como el resto de sus compañeros, con la parte del encargo que le incumbía. Concretamente, sobre Hornachos, núcleo cabecero de dicho partido, informó que contaba con 1.000 vecinos y 12 regimientos, cada uno de los cuales valía 400 ducados, que era el precio al que la Corona los había vendido a particulares en diferentes tiempos. Tenía asimismo la villa un escribano del concejo, un fiel ejecutor y un depositario general, además de tres escribanos, los dos del juzgado y gobernación, y el otro público, si bien en este caso el licenciado Escobar no aclaró si se trataba de oficios venales o no. Sí expresó, en cambio, su parecer sobre un posible incremento del número de oficios de regimiento similar a los que habían tenido lugar en el pasado sin otras miras que las puramente recaudatorias, justamente lo que en esos momentos el Consejo de Hacienda estaba considerando hacer de nuevo con un alcance general e idéntico propósito: respecto de las regidurías en particular,

* Universidad de Valladolid-Red Columnaria.

1. Sobre estas encuestas, elaboradas con el fin de tener un conocimiento preciso de las condiciones en que se presentaba la oferta y la demanda de los oficios susceptibles de ponerse a la venta, de las que se hicieron varias durante el siglo XVI, aunque la más extensa y completa de todas fue esta de 1581, véase A. Marcos Martín, «Las caras de la venalidad. Acrecentamientos 'criaciones' y consumos de oficios en la Castilla del siglo XVI», en F. Andújar Castillo y M.ª del M. Felices de la Fuente (eds.), *El poder del dinero. Ventas de cargos y honores en el Antiguo Régimen*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 91.

escribió, "no conviene acrecentarse más", y en cuanto a las escribanías, sentenció igualmente, tampoco era necesario "criar" más escribanos, pues bastaban los que había "para el buen spediente"[2].

Es decir, hallamos en la información aportada por el gobernador, a pesar de su concisión, referencias concretas a dos cuestiones –el número de vecinos y el tamaño de su regimiento– concernientes a una localidad que ha pasado a la historia envuelta en la leyenda o el mito debido, entre otras razones, al carácter ampliamente mayoritario de su población morisca, a la impenetrable cohesión interna de sus habitantes y a su resistente criptoislamismo. No nos puede extrañar, por tanto, que la imagen que de dicha comunidad ha prevalecido hasta ahora en la historiografía, incluso en la más seria y actual, sea, como ha señalado recientemente Mohamed Saadan, la de "un pequeño Estado enemigo, estructurado políticamente y peligroso a más no poder, dentro del gran Estado que era la Monarquía Católica"[3]; la de una localidad, en definitiva, irreductible en su adhesión al islam y aferrada a sus costumbres tradicionales hasta el mismo momento de su expulsión a comienzos de 1610, y que, por si fuera poco, habría tenido continuidad, más allá de esa fecha, en la no menos peligrosa y temida república corsaria de Salé[4]. Pues bien, el propósito que nos anima a la hora de redactar las líneas que siguen, modesta contribución al homenaje que la revista *Sharq Al-Andalus* tributa al querido amigo y admirado maestro Bernard Vincent, no es otro que comprobar en qué medida los nuevos datos que aportamos, de la misma naturaleza que los transmitidos en su día por el gobernador Juan de Escobar, confirman, contradicen o, simplemente, matizan la referida imagen de Hornachos, teniendo presente que dicha imagen es la que en su momento crearon las fuentes oficiales de la represión (y no solo las inquisitoriales), esa que luego saltó a la opinión pública y las mentalidades populares, donde acabaría adquiriendo unos rasgos aún más extremosos si cabe[5].

---

2. Archivo General de Simancas [AGS], *Dirección General del Tesoro*, invent. 24, leg. 321.

3. M. Saadan Saadan, *Entre la opinión pública y el cetro: la imagen del morisco antes de la expulsión*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2016, libro del que proceden las frases entrecomilladas del texto (p. 417). Sobre el particular véase también B. Vincent, «Comprender el mito hornachero», *Revista de Estudios Extremeños*, LXIX, 2, 2013, pp. 965-976.

4. R. Coindreau, *Les corsaires de Salé*, Rabat, Institut des Études Marocaines, XLVII, 1948; A. Sánchez Pérez, «Los moriscos de Hornachos, corsarios de Salé», *Revista de Estudios Extremeños*, XX, 1, 1964, pp. 93-152; G. Gozalbes busto, *La República andaluza de Rabat en el siglo XVII*, Tetuán, Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán, 9-10, 1974; H. Bouzineb, *La Alcazaba del Buregreb, hornacheros, andaluces y medio siglo de designios españoles frustrados*, Rabat, Ministerio de Cultura, 2006; y L. Maziane, *Salé et ses corsaires (1666-1727): un port de course marocaine au XVIIe siècle*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2007.

5. El mismo artículo de Bernard Vincent citado en la nota 3 constituye una invitación a cuestionar las supuestas evidencias que de dichas fuentes oficiales se desprenden. Dos cuestiones en concreto habría que estudiar, según este autor, para ir acercándonos poco a poco a ese objetivo: la entidad de la presencia cristiana en la villa y el reparto de los cargos municipales entre cristianos viejos y moriscos. En este trabajo, por tanto, recogemos el guante que el hispanista francés lanzaba.

Comencemos por la población. Según el conocido censo de 1591, Hornachos tenía en ese año 1.063 vecinos, casi todos ellos pecheros, pues solo contaba con cinco vecinos hidalgos y cuatro clérigos. Había en la villa, además, un convento de franciscanos cuyos inquilinos, 20 frailes en total, fueron contabilizados aparte[6]. Otros recuentos de población, confeccionados más o menos por las mismas fechas, arrojan cifras que no disuenan de esta primera y que se corresponden con la que sería una evolución demográfica claramente ascendente: 924 vecinos da, por ejemplo, el vecindario de 1561 y 1.166 vecinos el de 1595. Más difíciles de interpretar, sabiendo sobre todo que no se produjo ninguna llegada de cristianos nuevos procedente del reino de Granada en 1570-1571[7], son los 1.306 vecinos que resultan del vecindario de 1584[8], aunque lo más probable es que tal disonancia se deba a que en dicho recuento fueron incluidos los vecinos de algunas aldeas y lugares próximos que en otros anteriores y posteriores se dejaron de contar. Empero, no hay que descartar del todo que por esas fechas de mediados de los años ochenta del siglo XVI se produjera un aumento del vecindario de Hornachos: el incremento del número de bautismos registrado durante esos años, cuya serie ha sido exhumada recientemente por Esteban Mira Caballos, invita a pensar que así pudo haber ocurrido[9].

Dicha serie, que cubre el periodo que va de 1580 a 1613, nos informa con exactitud de variaciones anuales significativas del nivel de los de bautismos. No es tan seguro que lo haga de la evolución del número de habitantes y, consecuentemente, de la amplitud de sus fluctuaciones a corto plazo. De todas las maneras, y con un propósito meramente orientativo, hemos calculado (ver Tabla 1) entre qué márgenes pudo haberse movido la población de Hornachos en el transcurso de los 30 años que precedieron a la expulsión de los moriscos mediante el ejercicio de aplicar a las cifras de bautizados, que es la única variable cierta que conocemos[10], diversas tasas de natalidad teóricas, suponiendo asimismo que dichas tasas se mantuvieron constantes durante todo ese periodo, lo que quizá sea demasiado suponer.

---

6. Utilizo la edición actualizada del censo hecha por el INE. *Censo de la Corona de Castilla de 1591. Vecindario*, Madrid, INE, 1984, p. 339. El original se encuentra en AGS, *DGT*, invent. 24, leg. 1301.

7. M.ª Á. Hernández Bermejo, R. Sánchez Rubio e I. Testón Núñez, «Los moriscos en Extremadura 1570-1613», *Stvdia Historica. Historia Moderna*, 13, 1995, p. 93.

8. Las cifras de los vecindarios de 1561, 1584 y 1595 proceden de P. Zabala Aguirre, *Las alcabalas y la Hacienda Real en Castilla*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2000, y pueden consultarse en el CD s. p. que acompaña al libro.

9. E. Mira Caballos, «Los moriscos de Hornachos: revisitando la cuestión», en J. D. Carmona Barrero y M. Tribiño García (coords.), *X Jornadas de Historia de Almendralejo y Tierra de Barros*, Almendralejo, 2020, p. 256. Sus datos para la última década del siglo XVI coinciden con los publicados al mismo tiempo por A. M. del Cerro García, «De regidores a corsarios. Composición y parentela de las élites moriscas de Hornachos antes de su expulsión (ss. XVI-XVII)», *Historia y genealogía*, 10, 2020, p. 262.

10. Hablamos, en efecto, de bautizados y no de nacidos, algunos de los cuales pudieron haber muerto antes de recibir el bautismo, sin que llegaran a registrarse por tanto en los libros de

Tabla 1. Estimación del número de habitantes de la villa de Hornachos a partir de diferentes tasas brutas de natalidad (1580-1609)

AÑOS	BAUTISMOS (MEDIA ANUAL)	HABITANTES 30 POR MIL	HABITANTES 35 POR MIL	HABITANTES 40 POR MIL
1580-1584	96	3.200	2.743	2.400
1585-1589	130	4.333	3.714	3.250
1590-1594	102	3.400	2.914	2.550
1595-1599	120	4.000	3.429	3.000
1600-1604	127	4.233	3.629	3.175
1605-1609	105	3.500	3.000	2.425
Media	113	3.767	3.229	2.825
1609-1613	46	1.533	1.314	1.150

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de bautismos recogidos por E. Mira Caballos (ver nota 9).

Nos inclinamos a aceptar, como cifras más probables de habitantes, las que proceden de aplicar al número de los bautismos una tasa de natalidad del 30 por mil, cifras que darían a su vez como resultado un tamaño medio de la familia hornachera bastante bajo, desde luego nunca superior a los 4 o, incluso, a los 3,75 individuos. De hecho, si hacemos el cálculo inverso y tratamos de estimar, para 1591 por ejemplo, la tasa de natalidad más próxima a la realidad, relacionando a tal fin la media de los bautismos del decenio 1585-1594 con la cifra de habitantes derivada de multiplicar el número de vecinos del censo elaborado en dicho año por diferentes coeficientes de conversión posibles, esa tasa sería, en efecto, la situada en el entorno del 30 por mil[11], como se desprende de la Tabla 2.

bautismos. No parece, sin embargo, que la consideración de este supuesto tenga que llevarnos a elevar las cifras de bautismos conocidas en más de un 5 por 100. Hemos descartado, por otra parte, la posibilidad de que los moriscos de Hornachos dejasen de bautizar a algunos de sus hijos, comportamiento que B. Vincent ha sugerido que podía darse entre los moriscos del Albaicín de Granada («L'Albaicin de Grénade au XVIe siécle (1526-1587)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 7, 1971, pp. 187-222; y «Les morisques d'Estrémadure au XVIe siècle», *Annales de Démographie Historique*, 1, 1974, pp. 431-448). Es significativo a este respecto que entre los argumentos esgrimidos contra los hornacheros por sus opositores (no oían misa los domingos y festivos, no pedían el sacramento de la extremaunción estando próximos a la muerte, se enterraban sin vigilia ni misa, se casaban según sus costumbres, etc.) no figure el de que apartaran a sus hijos del bautismo; por el contrario, son corrientes las alusiones a que los "desbautizaban" al poco de ser bautizados.

11. Bastante más bajas aún serían las tasas de natalidad calculadas para 1584 según el mismo procedimiento, unos resultados que corroboran lo que hemos comentado sobre la cifra de vecinos, probablemente inflada si la referimos solo a Hornachos, del recuento de 1584.

Tabla 2. Estimación de tasas brutas de natalidad de la villa de Hornachos a partir del número de vecinos (años 1591 y 1584)

1591 Media anual de bautismos (1585-1594): 116 Número de vecinos: 1.063		
COEFICIENTE DE CONVERSIÓN HABS./VECINO	HABITANTES	TASAS BRUTAS DE NATALIDAD CALCULADAS
4	4.252	27,3 por mil
3,75	3.986	29,1 por mil
3,5	3.720	31,2 por mil
1584 **Media anual de bautismos (1580-1589): 113** **Número de vecinos: 1.306**		
COEFICIENTE DE CONVERSIÓN HABS./VECINO	HABITANTES	TASAS BRUTAS DE NATALIDAD CALCULADAS
4	5.224	21,6 por mil
3,75	4.897	23,1 por mil
3,5	4.571	24,7 por mil

Evidentemente, los datos expuestos no se corresponden con la elevada fecundidad que algunos escritores cristianos atribuían a los moriscos, y menos aún con la idea de una familia morisca de grandes dimensiones, sobre todo si la contemplamos desde la perspectiva de la familia nuclear, esto es, si hacemos abstracción de esa otra familia más extensa conformada por las estructuras complejas del parentesco en las que seguramente aquella se insertaba, una familia –polinuclear o troncal– respecto de la cual, por cierto, los recuentos y padrones de vecinos de la época, dada su finalidad prioritariamente fiscal, acostumbran a mostrarse opacos[12].

Prestemos atención, en cualquier caso, a otras dos cuestiones que se derivan asimismo de las cifras de bautismos y vecinos de Hornachos y que resultan, si cabe, más incontestables todavía.

12. Sobre este tema véase B. VINCENT, «La famille morisque», en A. REDONDO (ed.), *Les mentalités dans la péninsule ibérique et en Amérique latine aux XVIe-XVIIIe siècles*, Tours, Publications de l'Université de Tours, 1978, pp. 67-83. Es probable además que en Hornachos esas estructuras complejas ligadas al linaje se dieran con mayor profusión que en otras partes, no solo por la importancia numérica de su población morisca, sino también por su arraigo en la localidad desde la época mudéjar.

En primer lugar, no parece que las fluctuaciones a corto y medio plazo de estas variables guarden una relación directa con los tiempos de la persecución de los moriscos de Hornachos por parte de la Inquisición de Llerena, especialmente a partir de 1585[13]; dicho de otra manera, no parece que la presión creciente ejercida por los inquisidores haya provocado la huida de tantos vecinos moriscos de la villa y causado, en consecuencia, un descenso de su población tan importante como el que suponían los apologistas de la expulsión, que veían en esta circunstancia una prueba palmaria de la gravedad de los delitos cometidos por aquellos. De hecho, la primera intervención a gran escala del tribunal de Llerena contra los moriscos extremeños, la llamada "complicidad" de 1584, cuyos procesos se extienden hasta 1596 y tienen como víctimas principales a los moriscos hornacheros (ellos solos hacen el 78 % de todos los procesados)[14], coincide con el registro más alto de bautismos de todo el periodo, el del quinquenio 1585-1589. Es verdad que en 1590 y 1591 los guarismos caen hasta los 85 y los 81 bautismos respectivamente, pero vuelven a remontar enseguida de tal suerte que la media de bautismos del quinquenio 1590-1594 no desentona demasiado de la media general del periodo 1580-1609 (ver Tabla 1). Una evolución que coincide puntualmente, además, con la trazada por los datos sobre el número de vecinos que encontramos en las averiguaciones del valor de las alcabalas correspondiente al periodo 1590-1596, hechas en virtud de mandato comunicado a la villa a finales de 1596: 1.123 vecinos en 1590, 1.053 en 1591, 1.187 en 1592, 1.153 en 1593, 1.150 en 1594 y 1.166 en 1595[15].

Es evidente, por otra parte, que la serie de bautismos publicada por Mira Caballos contradice ciertas imágenes de los moriscos hornacheros nacidas de las acusaciones –inquisitoriales o judiciales– de que eran objeto, imágenes que fueron utilizadas ampliamente, no hay que olvidarlo, para justificar y legitimar su expulsión y que tuvieron, antes y después de dicho episodio, una amplia difusión popular. Tal es el caso, sin ir más lejos, del relato creado y difundido por el convento de franciscanos de la villa sobre la "cruel pestilencia de landres" de 1600 que afectó solo a la población morisca, pues milagrosamente ningún religioso del citado convento ni ningún cristiano viejo de la localidad fue atacado

13. J. Fernández Nieva, *La Inquisición y los moriscos extremeños (1585-1610)*, Badajoz, Universidad de Extremadura, 1979, pp. 18-23.

14. *Ibidem*, pp. 18 y ss; y del mismo «El enfrentamiento entre moriscos y cristianos viejos. El caso de Hornachos en Extremadura. Nuevos datos», en Louis Cardaillac (ed.), *Les morisques et leur temps*, París, CNRS, 1983, pp. 269-295. También M. Saadan Saadan, *op. cit*., p. 418.

15. "Averiguación de la manera [en] que la villa de Hornachos ha beneficiado y repartido el precio de su encabezamiento y arrendado las rentas que se suelen arrendar en cada uno de los años de 1590 a 1595". AGS, *Expedientes de Hacienda*, leg. 108-11. Hornachos repartía entre los vecinos la mayor parte de la cantidad –1.025.000 mrs. exactamente– que le correspondía pagar por el encabezamiento de sus alcabalas. A tal fin elaboraba anualmente una relación de todos los vecinos en la que, junto a sus nombres, consignaba la cantidad que se les repartía de acuerdo con las ventas y/o las granjerías de cada uno, forma de proceder que otorga una alta fiabilidad a esta fuente.

por el mal, clara demostración en definitiva de la ira de Dios y del castigo que esos "homicidas y apóstatas ocultos de la fe" merecían[16]. Y es que si fuera cierto, como se pregonó por doquier y se informó al fiscal del Consejo de Castilla, que la epidemia causó la muerte de 1.600 personas "de solos cuerpos mayores", semejante hecatombe demográfica se habría traducido inmediatamente, dada la pérdida de una parte tan importante de su potencial reproductor, en una caída considerable de la natalidad de la villa. Pero es obvio que esto no ocurrió; por el contrario, el quinquenio 1600-1604 registró el segundo máximo de bautismos de todo el periodo comprendido entre 1580-1609 (ver Tabla 1).

Una última cuestión, que tiene que ver también con la población de la villa, hemos de dilucidar todavía. ¿Esos vecinos de Hornachos de cuyo número dan cuenta los recuentos y vecindarios citados eran todos moriscos? ¿Constituían los moriscos "la casi totalidad del censo" como las fuentes de la época y la mayoría de autores modernos dan a entender?[17]. ¿Era la población de Hornachos predominantemente morisca hasta el punto de que las raras excepciones, como se ha dicho con reiteración, "apenas representaban más de un centenar de cristianos", entre los cuales se contaban los 20 frailes del convento franciscano?[18]. Las respuestas a estas preguntas las encontramos una vez más en la valiosa serie de bautismos dada a conocer por Mira Caballos. No en balde, si contabilizamos los bautismos celebrados en los cuatro años que siguieron a la expulsión (1610-1613)[19], obtenemos una media anual de 46 acontecimientos de este tipo, cuyos protagonistas hemos de pensar que eran hijos de cristianos, ya que, según reiteran las fuentes, todos los moriscos de Hornachos fueron expulsados[20] y no hay constancia documental de que algunos volvieran después[21]. Pues bien, ese número de 46 bautismos anuales equivale al 39,6 por 100 de la media anual de los bautismos celebrados en la villa durante el decenio 1600-1609, el inmediatamente anterior a la expulsión, y al 41 por 100 de la media de todo el periodo que va de 1580-1609, porcentajes que ponen de patente que los cristianos en Hornachos antes de la expulsión eran bastante menos raros de lo que a menudo se ha querido decir, ya que pensar en una eventual llegada ma-

16. G. Gozalbes Busto, *La República andaluza de Rabat en el siglo XVII, Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 9-10, Tetuán, 1974, apéndice. Cit. por M. Saadan Saadan, *op. cit*., pp. 426-427.

17. Cfr. A. Domínguez Ortiz y B. Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Revista de Occidente, 1978, p. 115.

18. C. Brault-Noble y M. J. Marc, «La unificación religiosa y social: la represión de las minorías», en B. Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981, p. 165.

19. Desgraciadamente no disponemos de datos para los años posteriores: el primer libro de bautismos de la parroquia de la Purificación de Hornachos que se ha conservado finaliza en 1613 y el siguiente no comienza hasta 1677. E. Mira Caballos, *op. cit*., p. 256, nota 653.

20. J. Fernández Nieva, *La Inquisición y los moriscos*…, p. 31.

21. B. Vincent, «La geografía de la expulsión de los moriscos. Estudio cuantitativo», en M. García-Arenal y G. Wiegers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2016, p. 42.

siva e inmediata de pobladores de otros sitios que hubiese llenado una parte importante de los huecos dejados por los moriscos y llevado nuevas criaturas a la pila del bautismo constituye una hipótesis poco verosímil[22]. Todo ello tiene además una derivada que no podemos pasar por alto: sean cuales sean las correcciones que a la luz de dicha evidencia se tengan que hacer, es obvio que estas deberían afectar también, en un sentido inverso, a las cifras de moriscos expulsados de Hornachos que hasta ahora se han venido manejando, y por consiguiente a las que, de ellos, constituyeron la mítica republica corsaria de Salé.

Durante la larga etapa que siguió a la expulsión de los moriscos, la villa de Hornachos se mostró siempre interesada en destacar ante la administración la magnitud del descalabro demográfico sufrido como consecuencia de aquel episodio. Y ello por una razón fácilmente comprensible: hacer hincapié en la idea de despoblación, incluso de despoblación total, exagerando el nivel demográfico alcanzado antes de la expulsión e insistiendo en la tardía y muy incompleta repoblación posterior, constituía un argumento de peso para solicitar –y conseguir– una rebaja importante en la tributación. Da cuenta de tales extremos, por ejemplo, una consulta del Consejo de Hacienda de 12 de julio de 1659 en la que los consejeros comunicaban al rey su parecer sobre la pretensión manifestada por la villa de Hornachos de que se le continuase haciendo en el servicio ordinario y extraordinario la baja de 338.050 maravedís sobre los 510.471 que antes del extrañamiento de los moriscos solía pagar en cada trienio, habida cuenta de la poca vecindad que tenía (que seguía teniendo) y la suma necesidad en que se encontraba por las guerras (la guerra de Portugal en particular) y peste que recientemente había padecido[23].

Había representado la villa, en efecto, que antiguamente y antes de la expulsión de los moriscos, "quando tenía más de dos mill vecinos", pagaba cada trienio del servicio ordinario y extraordinario la referida cantidad de 510.471 maravedís; pero que después de la expulsión, "habiéndose vuelto a poblar y siendo de 350 vecinos", Su Majestad le hizo descuento de 338.050 maravedís cada trienio, descuento que se le fue prorrogando todos los años, y conforme a él realizaba el repartimiento de la restante cantidad entre los vecinos. Sin embargo, desde 1645 y hasta 1650, bien por negligencia o bien por olvido, dejó de pedir formalmente la baja, y tampoco lo hizo en 1649 y 1650 a causa de la peste que padeció. Ello sería causa de que, unos años después, un tal Francisco Ochoa Samaniego, que había ido a la ciudad de Llerena a la cobranza de ciertas partidas, procediese contra la villa y la compeliese, extorsionándola con ejecutores y audiencias, a la entrega de 22.000 reales que restaba debiendo de la con-

22. Más aún si tenemos presente la prolongada e intensa depresión que experimenta la población extremeña desde 1575 hasta 1651. E. Llopis Agelán, M. A. Melón Jiménez, M. Rodríguez Cancho, A. Rodríguez Grajera y F. Zarandieta Arenas, «El movimiento de la población extremeña durante el Antiguo Régimen», *Revista de Historia Económica*, VIII, 2, 1990, pp. 419-464.

23. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 1108.

tribución entera de los dos trienios referidos. Reaccionó entonces Hornachos y solicitó que no se diese dar lugar a tal exigencia por "iusticilísima causa". Esta, la falta de población unida al deterioro económico en definitiva, había seguido siendo una constante durante aquellos años e, incluso, había venido a mayores "respecto de la peste, guerra y adversos temporales de que resultó falta de cosechas […] y haber muerto en la peste 300 personas"[24]. Afortunadamente para la villa, el Consejo de Hacienda aceptó sus argumentos y estimó que se le podría otorgar, para el trienio que corría, una nueva prórroga de la baja que tenía concedida "para que con este alibio pueda conserbarse y no se despueble", supliendo de paso el defecto de que no hubiese sacado algunos años el despacho correspondiente, a lo que el monarca respondió con un escueto "así"[25].

Sin entrar a considerar la circunstancia de que Hornachos nunca tuvo, antes de la expulsión, esos más de 2.000 vecinos que refería en su memorial y que tampoco precisaba cuándo se produjo ese supuesto momento en que se volvió a poblar, hay un dato en este asunto que no podemos obviar: que lo que la villa obtuvo inmediatamente después de la salida de los moriscos fue una rebaja del servicio ordinario y extraordinario que pagaba pero no la supresión o anulación total del impuesto, lo que significa que en ella siguió habiendo vecinos que continuaron satisfaciendo a Su Majestad la parte no condonada del servicio. ¿Cuántos exactamente? Si traducimos carga fiscal por población y tenemos en cuenta que el descuento obtenido fue de un 66 por 100 (de 338.050 maravedís exactamente sobre 510.471), no parece descabellado suponer que la población que permaneció en la villa después de 1610 fuera, al menos, un 34 por 100 de la que había antes de la expulsión, porcentajes que están muy cerca de los que obteníamos más arriba manejando las cifras de bautismos. En resumidas cuentas, por una u otra vía se llega a la conclusión de que durante el siglo XVI hubo en Hornachos una población cristiano vieja sensiblemente más numerosa que la que se ha admitido tradicionalmente y mayor también que la que algunas fuentes señalan interesadamente. Eso sí, tratábase de una población minoritaria dentro de una población mayoritariamente morisca, circunstancia que quizá no se daba, con esa entidad y en esas proporciones, en ninguna otra parte del país. Es más, tal singularidad resulta clave, en nuestra opinión, para explicar muchas de las cosas que allí sucedieron antes de 1610.

Valga como muestra lo ocurrido con el gobierno local y el acceso a los cargos municipales. Porque si no eran moriscos todos los que vivían en Hornachos en el siglo XVI y primeros años del XVII, sí fueron moriscos los que adquirieron, precio mediante, la mayoría de los oficios que allí puso a la venta la Corona en el transcurso de los 65 años anteriores a la expulsión. Las enajenaciones de

24. En el contexto general de la región extremeña, los primeros años cincuenta del siglo XVII marcan la sima más profunda del movimiento contractivo de su población que se había iniciado en la centuria anterior. Ver *supra* nota 22.

25. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 1108.

oficios en Hornachos dieron comienzo en 1545, un poco más tarde por tanto que en la mayoría de las localidades del país, donde el proceso enajenador había arrancado con fuerza en 1543. En ese primer año se vendieron cinco regidurías y otra más en 1550. La fuente que manejamos no indica el precio que los compradores hubieron de pagar por cada una[26], pero es muy probable que este ascendiera ya a los 400 ducados en que se vendieron otras con posterioridad. Una cantidad ciertamente elevada, dado el tamaño de la localidad, que en realidad solo estaba al alcance de unos pocos vecinos, lo que excluía de este mercado de oficios a la mayor parte de la población y contribuía a que la presión compradora no fuera muy grande, ralentizándose de este modo las ventas: de hecho, cuando el siglo mediaba, únicamente se habían vendido seis oficios de regimiento de los diez que inicialmente se habían mandado "criar" en la villa.

De 1567 data la venta de cinco regidurías más en Hornachos. La documentación nos informa ya con precisión del coste de cada una –los 400 ducados dichos–, así como de las personas que se obligaron con los respectivos compradores al pago de la citada cantidad, datos que son de enorme interés por cuanto nos ponen en la pista de cuáles eran los lazos y las redes de relaciones en las que aquellos se integraban[27]. La venta de una nueva regiduría en 1578, también por 400 ducados, elevó su número a 12, que es el que el licenciado Juan de Escobar, gobernador del partido, declaró en su informe de 1581 que había en la villa. Sin embargo, con esta última venta no se cumplía la copia de regidores que según el último incremento acordado en el Consejo de Hacienda podía haber en Hornachos[28].

Las ventas posteriores de regidurías responden a la secuencia temporal y siguen el aumento de precios que hemos reflejado en la Tabla 3: cuatro regidurías más en 1585 a 450 ducados cada una; una más a ese mismo precio en 1586; otra en 1596 a 600 ducados, y otra más en 1597 también a 600 ducados. De esta forma, a finales del siglo XVI los regidores que componían el concejo hornachero llegaban a 19, número en principio excesivo para una población de poco más de 1.000 vecinos, aunque a decir verdad, como sucedía en otras muchas localidades, no era la proporción regidores/vecinos el único dato que se tenía en cuenta (y el que primaba por tanto) a la hora de vender, sino las urgencias de la Corona, máxime si estas encontraban la forma de satisfacerse en una demanda solvente y/o en la concurrencia competidora de varias personas, grupos o sectores sociales que pugnaban por hacerse con los oficios que se pusieran a la venta (y, por ende, con las riendas del gobierno local), factores que empujaban al alza el precio de los mismos y que desde luego estuvieron presentes en Hornachos en las últimas décadas del Quinientos.

26. AGS, *Cámara de Castilla*, libro 7 de relaciones, ff. 108v., 109r., 110r. y 129v.

27. AGS, *Cámara de Castilla-Oficios*, leg. 14.

28. *Ibidem*.

Tabla 3. Oficios vendidos en Hornachos en los siglos XVI y XVII

AÑO	OFICIO	COMPRADOR	PRECIO (EN DUCADOS)
1545	Regiduría	Juan de Linares	[400]
1545	Regiduría	Rodrigo Zapata de los Paños	[400]
1545	Regiduría	Álvaro Rojo de Almojácar	[400]
1545	Regiduría	Rodrigo Díez Cabrero	[400]
1545	Regiduría	Diego Hernández Marmo	[400]
1550	Regiduría	Alonso Tello, hijo de Hernán Tello	[400]
1567	Regiduría	Diego Hernández Sadino	400
1567	Regiduría	Álvaro de Vendeaque	400
1567	Regiduría	Álvaro Merino	400
1567	Regiduría	Hernán Cabrero	400
1567	Regiduría	Rodrigo Tello	400
1578	Regiduría	Pedro Martín	400
1585	Regiduría	Diego García del Pilar	450
1585	Regiduría	Luis Monge	450
1585	Regiduría	Luis Cordobés	450
1585	Regiduría	Hernán González de Villalobos	450
1586	Regiduría	Garci González Correón	450
1596	Regiduría	Alonso de la Cueva/Diego Merino	600
1597	Regiduría	Hernando Tello de González	600
1635/1652	Regiduría	Diego Sánchez de Tena y Saavedra	600*
1635/1652	Regiduría	Don Jacinto Antonio de Cabrera y Figueroa	500*
1645	Regiduría	Don Luis de Chaves	450*
1645	Regiduría	Juan Antonio Ponce de León	450*
1645	Regiduría	Diego Sánchez Saucedo	450*
1645	Regiduría	Diego Molano	450*
1648/1668	Regiduría	Juan Vázquez Pabo/Francisco Delgado Caballero	450*
1654	Regiduría	Felipe Durán	727**
1654	Regiduría	Alonso Durán	727**
1664	Regiduría	Fernando Ponce	450**

* Una tercera parte en plata y dos en vellón.

** En vellón.

Fuentes: AGS, *Cámara de Castilla*, libros 7 y 20 de relaciones; *Cámara de Castilla-Oficios*, leg. 14; *Dirección General del Tesoro*, invent. 24, legs. 316-319, 321 y 323-325.

Tabla 3. Oficios vendidos en Hornachos en los siglos XVI y XVII (continuación)

AÑO	OFICIO	COMPRADOR	PRECIO (EN DUCADOS)
1570	Fielazgo	Diego Blanco, vecino de Llerena	1.000
1579	Depositaría general	Hernán Tello, hijo de Hernán Tello de las Ovejas	450
1585	Escribanía de ayuntamiento	Juan de Pedrosa Alvarado	450
1586	Alcaidía de la cárcel	García Merino	400
1600	Procuración	Hernán García de la Reina	250
1600	Procuración	Alonso de Contreras Moreno	250
1615	Fiel almotacén y peso mayor	La villa	32
1630	Vara de alguacil mayor	Juan de Llerena, vecino de Hornachos y regidor de Badajoz	1.800*

* Una tercera parte en plata y dos en vellón.

** En vellón.

Fuentes: AGS, *Cámara de Castilla*, libros 7 y 20 de relaciones; *Cámara de Castilla-Oficios*, leg. 14; *Dirección General del Tesoro*, invent. 24, legs. 316-319, 321 y 323-325.

Ese número de 19 regidores (más un oficio de escribano del Ayuntamiento y dos de procuradores del número, vendidos asimismo en 1585 y 1600 respectivamente) es el que aparece en el inventario que se realizó de los bienes de moriscos que quedaron en la villa a raíz de la expulsión, estudiado en su día por Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent[29]. Y ese es también el número de regidores que fueron condenados por el licenciado Gregorio López Madera a perdimiento de sus oficios, y que citados ahora por los nombres y apellidos de sus propietarios constan en la certificación que respecto de este asunto dio en 1614 Juan de Piña, escribano de la comisión que el susodicho López Madera tuvo para la averiguación y castigo de los delitos cometidos por los moriscos de Hornachos[30]. Está claro por tanto que se trata de los mismos oficios que se

29. *Op. cit*., p. 127. La valoración que de estos oficios se hizo en dicho inventario (6.500 ducados en total) está por debajo de la realidad como ya plantearon los referidos autores y nosotros podemos certificar a la vista de los precios de venta que hemos consignado en la Tabla 3.

30. Este interesante documento se encuentra en AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 1045 y ha sido publicado por J. M. Pelorson, «Toujours sur la comedia "Los Moriscos de Hornachos"», *Bulletin Hispanique*, LXXVII, 3-4, 1975, pp. 391-392.

habían ido creando y vendiendo en la villa desde 1545 en adelante, aunque quienes los poseían en 1610 no fueran, lógicamente, aquellos que los habían comprado 65, 43, 25… años antes. Sus apellidos en cualquier caso delatan las filiaciones de los unos respecto a los otros, algo lógico por otra parte pues una vez vendidos los regimientos por la Corona y convertidos en oficios patrimonializados, sus dueños podían renunciarlos en vida, transmitirlos por vía de herencia e, incluso, trocarlos, cambiarlos o venderlos por precio, permitiendo que circulasen dentro de un reducido número de familias.

Es muy posible que esta monopolización de los cargos municipales por parte de los moriscos y, por ende, el control total que ejercían sobre el Ayuntamiento proporcionaran los argumentos para crear y reproducir la especie, presente tanto en las demandas judiciales e inquisitoriales y en los textos favorables a la expulsión como en los propios documentos oficiales, de que los hornacheros tenían formado un gobierno islámico secreto, impenetrable, un verdadero "consejo de estado" dentro del Estado de la monarquía, capaz incluso de poner en peligro la existencia de esta[31]. Desde luego a partir de esa creencia no resultaba difícil construir la imagen de un pueblo al que se declaraba musulmán conspirando colectivamente contra su rey y al que se acusaba de impedir con malas artes el acceso al poder político local de los vecinos cristianos viejos, cuando en realidad tal hecho lo propiciaba la propia política enajenadora regia, es decir, las prácticas venales de una Corona que vendía todo lo que podía vender (y aun lo que no podía vender) a aquellos que tenían (más) capacidad de comprar lo que se vendía, sin hacer demasiados ascos a la procedencia del dinero ni reparar en la condición de quienes lo habían de desembolsar, sobre todo si las necesidades la acuciaban. En otras palabras, en Hornachos, si dejamos a un lado el elemento religioso que condiciona cualquier interpretación, ocurrió en el siglo XVI lo mismo que en muchas otras localidades, donde las ventas de oficios promovidas por la Corona favorecieron los procesos de oligarquización y concentración del poder local en unas pocas manos. La única diferencia estriba en que esas pocas manos, en Hornachos, eran exclusivamente de cristianos nuevos.

Hubo naturalmente a lo largo de la citada centuria algunos intentos por revertir o al menos corregir parcialmente esa situación. Así, por ejemplo, en el capítulo general de la Orden de Santiago reunido en Madrid en 1552 (que ten-

31. Valga la referencia recogida en un *Compendio de la destruyción de España hecha por los moros Alarabes y su admirable restauración por los muy ínclitos Reyes de España recopilado por el Padre Fr. Juan de Useros de la orden… de S. Hierónimo de Espeja* (Biblioteca de Santa Cruz, Mss. 385, f. 194 v.), muy similar a la que encontramos en textos y documentos más conocidos: "…el alcalde de corte Madera salió de Madrid por mandado de su Magt. a pedimiento de Juan de Chabes Xaramillo, hidalgo vecino de Hornachos, quien dio noticia de cómo los moriscos de la dicha villa, confederados con los de Valençia, tenían comunicaçión con los de África para alçarse con estos Reynos, para lo qual tenían su consejo de estado, dando cruel muerte al que lo contradeçia o reuelaba, siguiendo la secta de Mahoma descaradamente, teniendo casa de moneda falsa en la qual auía treçe oficiales y haciendo otros atrocísimos delictos como apedrear una figura del apóstol Santiago y profanando los sagrados templos".

dría continuación en Valladolid al año siguiente) se hizo relación de que los "cristianos nuebos nuebamente conbertidos de moros" de Hornachos, debido a que hablaban "la lengua harábiga que quando heran moros habla[ba]n" y a otras causas que allí se expusieron, "no guardauan la cristiandad que auían prometido", en clara alusión a una de las cláusulas del privilegio de 19 de abril de 1502 que más adelante comentaremos[32]. Semejante estado de cosas, a ojos de los capitulares, no podía mantenerse y acordaron diversas medidas a fin de enmendarlo. Entre ellas estaban las dirigidas a promover, mediante la concesión de beneficios fiscales (exención de pechos y alcabalas por 10 años), el asentamiento en la villa de cristianos viejos hasta el número de 200, "de quien los nueuamente conbertidos puedan tomar exenplo y dotrina"; y a favorecer la celebración de matrimonios mixtos, declarando a los contrayentes que así se concertaren libres igualmente de impuestos durante seis años. Otras medidas en cambio tenían como objetivo fijar una determinada planta y composición del concejo municipal. "Que de diez regidores que ay en la dicha villa", decía concretamente la más señalada de todas, "los seis sean cristianos biejos e los quatro de los dichos cristianos nueuos". Y no solo eso: cristianos viejos deberían ser también el mayordomo y el alguacil, así como uno de los dos alcaldes de la villa; el otro correspondería a los cristianos nuevos, de entre los cuales tampoco podría salir el escribano de la gobernación ni el escribano público.

Desconocimiento y voluntarismo se daban citan en estas últimas disposiciones del capítulo general que sin embargo se mandaron remitir al Consejo de las Órdenes para que en él se proveyese la manera en que se habían de cumplir. Ciertamente, por esas fechas en Hornachos no había 10 regidurías sino seis, aunque fueran 10, en efecto, las que el Consejo de Hacienda había dispuesto en un principio que se vendiesen. Ahora bien, que tal cosa llegara finalmente a producirse no solo dependía de las condiciones en que se presentase la oferta sino también –y sobre todo– de las condiciones en que se planteara la demanda, más aun tratándose de un mercado abierto, accesible en teoría a toda persona que tuviera interés por comprar lo que se vendía y dispusiera, obviamente, de los dineros necesarios para hacerlo. Sorprende por esta razón que la provisión real de 9 de agosto de 1553, en la que se insertaban los autos y disposiciones del referido capítulo general y se mandaban guardar, cumplir y ejecutar, asumiera, sin contradicción aparente, esos mismos planteamientos, aunque fuera, nunca mejor dicho, sobre el papel[33]. A fin de cuentas, la Corona sabía perfectamente que una vez que había decidido poner a la venta los oficios de regimiento, estos irían a parar a aquellas personas que más alto precio paga-

32. La misma referencia está presente en uno de los "establecimientos" que, a raíz de dicho reconocimiento, salieron de la referida reunión capitular: "porque mejor los dichos cristianos nueuos sean ensenados en la dotrina de la fee que prometieron, que aliende de dos capellanes que el cura de la dicha villa es obligado a tener, aya otro que ensene la dotrina, el qual el prior de San Marcos a de poner". AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 56-143.

33. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 56-143.

sen por ellos y mayores garantías de hacerlo ofreciesen, con independencia de su condición. Y en Hornachos tales personas eran, sin lugar a dudas, algunos de sus vecinos moriscos más señalados y ricos: es lo que había ocurrido hasta ese momento y lo que seguiría ocurriendo después, pues moriscos serían también los que adquirieron las nuevas regidurías que sucesivamente se fueron creando hasta llegar a las 19 dichas. Es más, desde el propio concejo se puso todo el empeño para que las cosas no sucedieran de otro modo.

Llama la atención en este sentido el contenido de otra provisión real, expedida el 14 de noviembre de 1553 en el marco del citado capítulo general, cuyas sesiones seguían celebrándose en Valladolid. Precisamente porque podía darse el caso de que entre las personas cuya llegada se había contemplado hasta cubrir el referido cupo de los 200 vecinos hubiese algunas "que no sean cristianos viejos, ni tengan las dichas calidades ni [el] zelo que conbiene al serbiçio de Dios nuestro señor e bien de la dicha billa e naturales de ella saluo a sus particulares yntereses", Carlos V mandaba al gobernador de la provincia de León a la que pertenecía Hornachos que cumpliese con lo que el concejo de la villa le había solicitado encarecidamente, esto es, que todos los que fuesen a residir a la villa conforme a lo proveído "sean cristianos biejos linpios, sin que le[s] toque raza alguna de conberso ni judío, preçediendo primeramente ynformaçión buestra sobrello"[34]. No es difícil adivinar que lo que los cristianos nuevos de Hornachos perseguían con la consecución de una medida como esta no era otra cosa que impedir el acceso al gobierno municipal (cuyos asientos obviamente pretendían seguir monopolizando) de gentes a las que, a la hora de adquirir aquellas regidurías todavía no vendidas o que fuesen a salir al mercado en el futuro, consideraban como más serios competidores que los auténticos cristianos viejos, tal cual la realidad de lo que estaba sucediendo en otras partes demostraba fehacientemente[35]. Pero es que además dicha medida venía a ser una suerte de estatuto que les permitía revestirse retrospectivamente de esa condición y presentarse como tales cristianos viejos, esquivando que se les siguiera considerando (y señalando) como "nuevamente convertidos de moros".

Curiosamente, ambas provisiones reales serían invocadas más tarde por la propia población cristiano vieja de la villa con idéntico propósito. En un memorial dirigido a Felipe II, sin fecha pero de 1567[36], en vísperas de la segunda oleada de ventas de regidurías (ver Tabla 3), Martín de Zaldívar en nombre de Lope de Mendieta, Bartolomé González, Sancho Arias y demás consortes "del

34. *Ibidem*, leg. 56-145.

35. La bibliografía sobre el fenómeno es abundante. Visiones generales en A. Marcos Martín, «Poder real, poderes locales y oligarquías urbanas en Castilla durante los siglos XVI y XVII», *Cheiron*, 41, 2004, pp. 22-46; y «Movilidad social ascendente y movilidad social descendente en la Castilla Moderna», en I. Gómez González y M. L. López-Guadalupe Muñoz (eds.), *La movilidad social en la España del Antiguo Régimen*, Granada, Editorial Comares, 2007, pp. 19-47.

36. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 56-142.

estado de los xptianos viejos vezinos de la villa de Hornachos", tras recordar lo estatuido en el susodicho capítulo general y en las provisiones regias subsiguientes, denunciaba que:

> "en derogaçión de lo ansí establesçido y en menospreçio de lo por V. Alª. mandado, algunos de los que a título de xptianos uiejos biuen y son vezinos de la dicha villa, so color y diciendo que son limpios y sin raza de judíos o conuersos de judíos, embían [a la Corte] a comprar ofiçios de regimientos de la dicha villa de el estado de los xptianos viejos diciendo ser xptianos uiejos no lo siendo, antes al contrario por ser como son de linaje de judíos xptianos nueuos, a lo qual si no se ouiase resultaría notable daño y perjuicio en detrimento de el bien público y estado susodicho de los xptianos uiejos y de lo por Vra. Alª. mandado en este caso".

En consecuencia, pedía al monarca que las personas del estado de los cristianos viejos que pretendían gozar de las libertades de no pechar, poder ser regidores y comprar tales oficios y demás preeminencias:

> "den ynformaçión de cómo son tales xptianos viejos, limpios, sin raça, no disçindientes de judíos ni conuersos de judíos, çitando ante todas cosas para ello e hazer las tales ynformaçiones a la dicha villa de Hornachos y estado de xptianos uiejos de ella para que ansí entendida la uerdad se cumpla y guarde lo proueído e capitulado en el dicho capítulo general y por Vra. Alª. mandado, declarando no comprehenderse debaxo de nombre de xptianos viejos personas de raça de confesos o descendientes de judíos ni deuer gozar de los tales ofiçios de regimiento e las demás libertades".

Semejantes prevenciones resultarían, a la postre, baldías, pues ninguna de las cinco regidurías vendidas en 1567 fueron a parar a cristianos viejos, siendo adquiridas, como las otras seis que ya existían, por vecinos moriscos. Su simple enunciado nos descubre, sin embargo, la existencia en la villa de fuertes tensiones por el control de los oficios municipales, y nos hace ver que tales tensiones no nacían únicamente de la simple y dicotómica oposición entre moriscos y cristianos viejos, sino que en ellas intervenía también la población supuestamente de origen judeoconverso[37].

Dejando a un lado esta última cuestión, todas las informaciones de que disponemos apuntan a que la hostilidad latente entre las dos comunidades principales de la villa había ido en aumento, y que alcanzó una dimensión aún mayor a partir de 1585-1586 tras la compra por parte de otros tantos vecinos mo-

37. Es muy posible que los representantes del "estado de los cristianos viejos" que dieron poder a Martín de Zaldívar en 22 de marzo de 1567 para que hiciese llegar al rey el referido memorial sobrepasaran los límites de lo verdadero al insistir en que, a la voz del comentado estatuto capitular, habían venido a la villa "muchos cristianos nueuos deçendientes de conversos y judíos". Pero quizás no exageraran tanto cuando afirmaban que los tales cristianos nuevos, por disfrutar de haciendas en mayor cantidad que los cristianos viejos, siempre tenían los oficios de república, siendo ahora su pretensión hacerse con los oficios de regidores perpetuos que teóricamente correspondían a los cristianos viejos, argumento de carácter económico que podía ser causa igualmente de las tensiones referidas y que, como hemos visto, ya habían esgrimido los moriscos contra la población de origen converso. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 56-144.

riscos de las cinco nuevas regidurías que últimamente el Consejo de Hacienda había mandado acrecentar en la villa, hecho que coincide en el tiempo con el comienzo de la primera gran actuación del tribunal de la Inquisición de Llerena contra los "naturales" de Hornachos. ¿Mera casualidad? Desde luego no lo parece. En cualquier caso, a los cristianos viejos, para revertir una situación que les apartaba cada vez más del gobierno municipal, no les quedaban más opciones que o bien adquirir la jurisdicción de primera instancia de la villa o bien conseguir el consumo de las regidurías existentes para volver a la situación anterior a 1543, cuando los oficios de regimiento eran añales. Ambas opciones implicaban, sin embargo, una previa negociación con la Corona y el subsiguiente pago de una cantidad de dinero por la merced recibida, algo que en el caso de Hornachos era realmente difícil de llevar a cabo por ser los pretendientes una minoría y no disponer de los resortes (y los medios materiales) que brindaba el poder político local. Eso sin contar con que los "vecinos naturales", que eran mayoría, aleccionados o persuadidos por "sus" regidores, se adelantarían, a buen seguro, a cualquier acción de este tipo y harían lo posible para que la misma no pudiera prosperar. El asiento de 15 de junio de 1590 concertado entre los ministros del rey y el concejo, justicia y regimiento de la villa, que sería aprobado y ratificado por Felipe II solo ocho días después, es la mejor prueba que podemos aportar sobre lo que se acaba de afirmar. No en balde, dicho concierto cerraba formalmente el acceso de los cristianos viejos al ayuntamiento de la villa[38].

A cambio de 30.000 ducados pagaderos en diversos plazos, "la villa de Hornachos y vecinos naturales de ella" conseguían varias cosas al mismo tiempo. No era la menor, desde luego, que Su Majestad les confirmara el privilegio que los Reyes Católicos les dieron "quando los dichos naturales se convirtieron a nuestra santa fee católica", su fecha en Talavera de la Reina a 19 de abril de 1502, que les permitía gozar de las mismas libertades, exenciones y preeminencias que los cristianos viejos, "sin enbargo de qualesquier leyes y pregmáticas que en contrario desto huuiere". De este modo, los naturales de Hornachos lograban actualizar y dar nueva fuerza a un privilegio que no solo proclamaba, siquiera fuese sobre el papel, la equiparación legal de ambas comunidades, sino que además dejaba en suspenso cualquier disposición discriminatoria que se hubiera promulgado o se promulgase contra esa equiparación[39]. A tanto llegaba ese reconocimiento que Felipe II se comprometía a otorgar a los hornacheros un segundo privilegio en el que específicamente se declarase:

> "que ninguna persona ni conçejo de qualquiera calidad o condición que sean les puedan decir ni llamar, por escrito ni de palabra ni en otra manera alguna, moriscos ni moriscas, ni christianos nuevos ni de los nuevamente convertidos, so pena de

38. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 278-19.

39. Sin embargo, el asiento mantenía las reservas hacia los conversos: "que los vecinos que vinieren a uiuir a la dicha villa de Ornachos de fuera parte della y quisieren goçar de las preheminencias y liuertades que les están concedidos por los estatutos capitulares ayan de ser y sean christianos viejos, limpios, sin rraça, conforme a las capitulares que sobre esto ablan".

> que qualquiera que se lo llamare […] la tenga de diez días de cárcel y diez mil mrs. por cada vez que lo tal acaeçiere […] Y que la dicha pena se execute en qualquiera parte destos reynos y señoríos sin enbargo de apelación que se interponga sobre ello por qualquiera de los reos. Y que su magd. aya de mandar y mande a qualesquier justicias lo hagan guardar, cumplir y executar con mucho cuidado y diligençia, por auer tanto tiempo que los dichos vecinos naturales se convirtieron a la santa fee católica y como buenos y fieles christianos la goardan y cumplen".

Más aún, en el privilegio de confirmación que se había de expedir en cumplimiento de lo que ahora se asentaba se insertaría, amén del ya referido de los Reyes Católicos, la real cédula que el propio Felipe II les acababa de dar para "poder traer todo género de armas por todos sus reinos y señoríos"[40], a fin de que les fuese guardada, cumplida y ejecutada "para siempre jamás". El asunto desde luego no ha de considerarse baladí, pues como ha destacado la historiografía sobre el tema entre las acusaciones que se formularon contra los moriscos de Hornachos y provocaron la intervención del alcalde López Madera una de las principales y más insistentemente reiteradas sería esta de que portaban armas y cometían mil fechorías con ellas.

Pero a lo que aspiraba la comunidad morisca de Hornachos con el asiento de 1590 sobre todo era a zanjar definitivamente a su favor, por vía de contrato y a título oneroso, las tensiones suscitadas en torno al control del poder político local, que en los últimos años, como hemos indicado, se habían intensificado. Varios memoriales del "estado de los cristianos viejos" de Hornachos enviados al rey en su Consejo de Hacienda en 1589 o 1590 nos ponen en antecedentes sobre lo que por entonces estaba aconteciendo. Refería uno de ellos que el alcalde mayor de la villa había prendido a un tal Juan de Toro acusándole de ser persona inquieta y alborotadora. Todo su delito consistía, según los cristianos viejos, en haber ido a la Corte a solicitar la primera instancia jurisdiccional en su nombre. En consecuencia, les parecía que la condena de dos meses de destierro impuesta a su apoderado no tenía otra razón de ser que impedirle seguir adelante con este asunto y "dar contento a los christianos nueuos que ay en la dicha villa", y así se lo hacían saber a Su Majestad. En otros memoriales similares, los mismos firmantes mencionaban las numerosas prisiones, molestias y agravios que el referido alcalde mayor les hacía, con achaques y calumnias que les inventaba, todo ello, aseguraban, a fin de impedirles juntarse y conferir sobre el susodicho negocio, que amenazaba con menoscabar, si llegaba a materializarse, el "señorío" que los regidores moriscos tenían sobre la villa[41].

Traía causa el asunto en cuestión de la real provisión fechada en San Lorenzo el 28 de marzo de 1587 por la que se ofrecía a los pueblos de órdenes militares la posibilidad de recuperar, a cambio del precio que se estipulase, la ju-

40. M. Saadan Saadan, *op. cit*., p. 418, n. 2 cita esta cédula y da como fecha de la misma el 8 de febrero de 1590.

41. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 262-8 y 9.

risdicción en primera instancia que habían tenido hasta 1566 en que Felipe II, por real cédula de 8 de febrero de ese año, mandó quitársela en beneficio de los gobernadores pretextando que la justicia no se administraba como convenía[42]. Aunque en realidad el arbitrio solo contemplaba la devolución por precio de la citada jurisdicción en primera instancia para que los alcaldes ordinarios la usasen y ejerciesen en todas las causas civiles y criminales según y de la manera que antes de 1566 la usaban y ejercían, no pocos pueblos (o sectores significados de los mismos) interpretaron que con ella podían comprar algo más (la facultad de independizarse de sus ciudades y villas cabeceras y adquirir el villazgo en el caso de algunos lugares y aldeas, por ejemplo) o que brindaba la oportunidad para pretender otras cosas (librarse de ciertos pechos, ampliar el término municipal…, o quitar, por qué no, los oficios de regimiento que la Corona había vendido hasta el momento para que volviesen a ser añales). Precisamente para evitar que esa posibilidad pudiera concretarse en Hornachos, el asiento de 1590 contemplaba que Su Majestad hiciese merced a los "naturales" de ella de mandar:

> "que no se venda la juridición en primera ynstançia de la dicha villa […] a los que la pretenden al presente comprar ni a otra ninguna persona particular en ningún tiempo por ninguna causa ni rraçón que sea, ni quite el alcalde mayor de la dicha villa, si no fuese según y cómo se an dado las primeras ynstançias de las otras villas y lugares de las Órdenes, a quien se an dado y concedido consentiendo la mayor parte del cauildo de la dicha villa o todos los vecinos della llamándose a concejo auierto y no de otra manera alguna".

Es decir, ya que el concejo y vecinos naturales de Hornachos no podían impedir que el monarca hiciese merced a título de venta por causa onerosa de la primera instancia a quien o quienes la pretendiesen si efectivamente así lo disponía, siendo como era rey y soberano señor de estos reinos y maestre de la Orden de Santiago, al menos obtenían de Felipe II el compromiso de que la citada operación, en el caso de que se efectuara finalmente, discurriese por los cauces y se ajustara a las condiciones previstas en la real provisión de 1587: concretamente, debería realizarse contando con el beneplácito de la mayoría de los que se sentaban en los bancos del ayuntamiento y haciendo junta a concejo abierto donde se tomasen los votos de todos los vecinos para ver si convenía. En la práctica, tantas prevenciones equivalían a que en Hornachos, dada la particular composición de su población y concejo, esa operación nunca tuviera lugar. Aun así, concejo y vecinos naturales se obligaban, en virtud del referido asiento, a pagar al monarca 30.000 ducados por lo que a la postre no era sino

42. Sendas copias de dichas disposiciones regias, que sirvieron de respaldo jurídico a una peculiar forma de venalidad, pueden verse en AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, legs. 89-144 y 240-14 respectivamente. Las comenta atinadamente J. López-Salazar Pérez, «El régimen local de los territorios de Órdenes Militares (ss. XVI-XVII)», en J. M. Bernardo Ares, y E. Martínez Ruiz (eds.), *El municipio en la España Moderna,* Córdoba, Universidad de Córdoba, 1996, pp. 285-287.

la promesa regia de no vender la citada primera instancia[43], o sea, para que las cosas siguieran estando como estaban; pero también para que en ningún tiempo pudieran ser consumidos los regimientos perpetuos que existían en la villa como algunos cristianos viejos habían pedido, "si no fuere de consentimiento de los que agora tienen los dichos oficios y adelante los tuvieren"[44].

Ciertamente, las regidurías de Hornachos no solo no se consumieron sino que todavía se crearon dos más antes de cerrarse la centuria, llegándose así al número de 19 (ver Tabla 3). Una de ellas fue adquirida en precio de 600 ducados por Hernando Tello González, miembro de una de las familias moriscas más preeminentes y ricas de la villa[45]; la otra la compró un cristiano viejo, Alonso de la Cueva, también por 600 ducados pagaderos en dos plazos, quien tropezaría, en cambio, con serias dificultades para hacer frente a su paga. Sabemos de dichas dificultades por un memorial enviado por el propio Alonso de la Cueva al Consejo de Hacienda en 1598 y por la consulta que sobre el contenido del mismo hicieron los consejeros a Su Majestad el 10 de septiembre de 1598[46]. Resulta, en efecto, que los 300 ducados de la primera paga se consignaron al tesorero y pagador general Juan Pascual y los otros 300 de la segunda, a Octavio Marín, Agustín Spínola y Nicolao de Negro, a cuenta de lo que habían de haber por sus provisiones a la Corona. Pasados los términos establecidos para las pagas sin haber cobrado un solo maravedí, ambas partes enviaron ejecutores a la cobranza, los cuales, no pudiéndola hacer en otros bienes, pusieron en venta el mentado oficio de regidor, que fue rematado en Diego Merino, morisco, por 600 ducados. En su memorial, Alonso de la Cueva, tras representar la pobreza y necesidad que padecía por las costas que los ejecutores le habían hecho y por el mucho tiempo que llevaba preso (hablaba en concreto de la "muerte zevil" a la que se le había condenado), suplicaba al Consejo que se aprobase la operación y se despachase título del oficio en quien estaba rematado, "pues esto es con beneplácito de partes", para que con los 600 ducados que ofrecía se pudiesen pagar las partidas que el monarca tenía libradas en él. Solo si esta solución se descartaba (es decir, no habiendo lugar a que se despachase la regiduría en

43. Los 10.000 ducados de la primera paga se consignaron a Ambrosio Spínola como parte de pago de un asiento que Su Majestad mandó tomar con él en 28 de febrero de 1590 sobre dos millones y medio de escudos que se encargó de proveer en Flandes. Empero, dichos 10.000 ducados se consignaron más tarde a otras personas en contra de "la fee y palabra real de V. Magd. de que se cumpliría con él puntualmente", como enérgicamente protestó Spínola aunque sin éxito. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 275-16.

44. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 278-19. No era la primera vez que se tomaba asiento con la villa para que no se consumiesen los oficios que en ella había. Consta, por una certificación que dio en 19 de febrero de 1645 Pedro de León, contador de la razón, que al menos en 15 de junio de 1573 se negoció un asiento con ella por este motivo. Desconocemos, sin embargo, la cantidad que la villa de Hornachos se comprometió a pagar en dicha ocasión. AGS, *Cámara de Castilla-Oficios*, leg. 14.

45. A. M. del Cerro García, *op. cit.*, pp. 266-267.

46. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 374-18 (el memorial) y leg. 371-1 (la consulta).

cabeza del tal Diego Merino), se ofrecía a dar nuevas fianzas, siempre y cuando se le concediese tiempo de cuatro o cinco años para la paga.

Alonso de la Cueva solo hacía en su memorial una alusión velada a la condición morisca de Diego Merino, no citándole por su nombre y apellido más que al final del mismo[47]. Era el Consejo de Hacienda el que, en la consulta al rey, se refería a Alonso de la Cueva como "regidor por el estado de los cristianos viejos sin haber otro" en la villa y ser además familiar del Santo Oficio, y a Diego Merino como "uno de los naturales" de Hornachos. Es más, en esa discriminación fundamentaría su dictamen: que no pasase en Diego Merino el oficio y que dando Alonso de la Cueva fianzas bastantes se le esperase tres años para pagar su precio[48]. Aunque el monarca resolvió con un "está bien" a lo que el Consejo le consultaba, no parece que Alonso de la Cueva estuviese en condiciones de hacer frente a su renovado compromiso. Lo más probable, por el contrario, es que la regiduría en cuestión acabara finalmente en manos del susodicho Diego Merino. De hecho, su nombre figura en la relación de los regidores cuyos oficios fueron incautados en el momento de la expulsión, según la certificación del escribano Juan de Piña a la que arriba nos hemos referido[49].

El intento frustrado de Alonso de la Cueva de entrar en el concejo confirma que había un problema económico que limitaba las posibilidades de acceso a las regidurías de gentes pertenecientes a la comunidad de los cristianos viejos una vez que estas comenzaron a ser objeto de tráfico venal. Por el contrario, tal circunstancia favoreció que los oficios de regimiento fueran acaparados (y patrimonializados) por los cristianos nuevos naturales de la villa, no sólo porque eran más numerosos, sino también –y sobre todo– porque entre ellos se encontraban los más ricos de la localidad y que más posibilidades tenían de acceder con éxito a dicho mercado, como reiteradamente pone de manifiesto la documentación consultada.

Desvelan asimismo esta realidad ciertas cláusulas del asiento de 1590 por las que se determinaban la manera y plazos en que la villa de Hornachos debía desembolsar los 30.000 ducados con que servía al monarca por las merce-

47. Sí hacía hincapié en cambio en su condición de cristiano viejo, anteponiéndola a la de los naturales, precisamente para denunciar el comportamiento que los ejecutores habían tenido con él. Del arresto y prisión que sufría como consecuencia de la actuación de Diego Martínez, ejecutor enviado por el pagador Juan Pascual, decía que todo lo había hecho "por dar contento y contenplazión de algunos naturales de la villa enemigos declarados míos, por ser de las partes y calidades que soy, como es notorio". Es más, tanto a él como a Francisco Díez de Soto, el ejecutor nombrado por los hombres de negocios, les acusaba de haber actuado con "la pasión y contemplazión de los dichos mis enemigos, que a los dichos cobradores regalaban, prestaban dineros y daban aloxamiento en sus casas según que es muy notorio". AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 374-18.

48. Además, se buscarían otras consignaciones que ofrecer a Juan Pascual y a los asentistas del rey. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 371-1.

49. Ver *supra* nota 30.

des recibidas[50]. Así, por ejemplo, ya que se había negociado que el arrendamiento a pasto y labor y/o la venta al quitar de diversas dehesas, baldíos y ejidos propios de la localidad fuera una de las vías para allegar el dinero que permitiese hacer bueno dicho ofrecimiento, se asentó que los regidores y oficiales del concejo pudiesen participar en tales contratos como los demás vecinos u otras personas "de fuera parte", sin que por ello incurrieran en pena alguna[51]. La razón que justificaba tal salvedad era evidente a los firmantes, no obstante lo cual se recogió en el asiento para que no hubiese ninguna duda: "atento que por ser en cantidad el dinero con que por esta merced siruen a Su Magd., que no avrá en la dicha villa quien lo pueda hazer y pasar si no es entrando los dichos vecinos y regidores en los arrendamientos". El concierto contemplaba, por otro lado, que, para la paga de los primeros 10.000 ducados, la villa pudiese tomar ocho o nueve mil ducados del caudal del pósito. Las cantidades correspondientes a las restantes pagas (incluso en el caso de que se tomaran previamente a censo, pues sus intereses había que pagarlos y su principal devolver) provendrían, aparte del producto de los arrendamientos y/o ventas de las dehesas y tierras dichas, de los repartimientos que se considerase oportuno hacer entre "todos" los vecinos o de las sisas que se echasen sobre los mantenimientos pagaderas igualmente por "todos" los vecinos de la villa[52].

Es decir, el asiento de 1590 confería a los regidores de Hornachos amplia potestad para financiar de la forma que considerasen más oportuna la "compra" de unas mercedes que solo a ellos, fundamentalmente, beneficiaban, y para trasladar el coste de dicha financiación a toda la población de la villa, incluidos, claro está, los cristianos viejos. Con cuenta que cualquiera que fuese la manera en que finalmente se financiase la operación dichos regidores iban a obtener un beneficio cierto. Porque no se trataba solo de que pudiesen utilizar los fondos del pósito para unos fines distintos de aquellos para los que estos establecimientos habían sido instituidos; o de aumentar la carga fiscal que pagaba el vecindario con contribuciones extraordinarias de carácter local, bien de forma directa (realizando repartimientos), bien de modo indirecto (gravando con sisas el consumo de bienes de primera necesidad), descargándose ellos de una parte o la totalidad de lo que, en otras situaciones, hubieran debido pagar conforme a sus haciendas. Es que además los miembros de la oligarquía municipal hornachera, sus parientes y amigos, podían ser los oferentes de ese cré-

50. Pagarían dicha cantidad la villa y vecinos naturales de ella "y los demás que en ella ay y huviere" (es decir, "todos" los vecinos sin excepción) de la siguiente manera: 10.000 ducados dentro de un mes después de la fecha del privilegio que de la merced negociada se le había de dar, y los 20.000 ducados restantes en cuatro años y cuatro pagas iguales, contándose asimismo desde la data del referido privilegio.

51. Recordemos que las leyes vigentes (esas que para el caso se derogaban) prohibían que las justicias y regidores de los pueblos pudieran arrendar los *propios* y rentas de los concejos. Ver leyes 3 y 4, tit. V, lib. VII de la *Nueva Recopilación*.

52. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 278.

dito que se precisaba para hacer frente a los pagos que iban venciendo y obtener una rentabilidad de dicha actividad; como también podían aprovecharse, sin restricción legal alguna, de los bienes municipales afectos al pago de la deuda contraída, monopolizando su usufructo mediante arrendamientos sucesivos o, incluso, adquiriendo su propiedad en buenas condiciones y a los precios más favorables. Lo que significaba en cualquiera de los casos que tales bienes quedaban desafectados de su anterior aprovechamiento por el común de los vecinos, fuesen moriscos o cristianos viejos.

Aludía a esta situación el licenciado Prado de Villanueva, tras haber desempeñado el cargo de alcalde mayor de Hornachos[53], en un memorial enviado al monarca, posiblemente a principios de 1593, sobre "lo que ay que mandar […] remediar en la villa". Había advertido este personaje que los naturales de ella "traían armas sin orden" pero que por servir a Su Majestad con 30.000 ducados les fue concedido que las trajesen, cosa que lamentaba. Lo peor, sin embargo, había sobrevenido después. De otorgar verosimilitud a su relato, los regidores, en lugar de atenerse estrictamente a lo estipulado en el asiento de 1590, tomaron a censo 7.000 ducados para la paga de los 10.000 ducados del primer plazo, "por tener repartidos entre sí y ocultados los 9.000 ducados del pósito y tratar con ellos", una cantidad por la que la villa estaba pagando intereses con cargo a sus bienes de *propios*. Es decir, además de malversar el caudal del pósito invirtiéndolo en tratos que insinuaba ilícitos, imputación ya de por sí suficientemente grave, los regidores, según el licenciado, habían apostado, de entrada, por aumentar el nivel de endeudamiento de la villa y, en consecuencia, por incrementar el número y la extensión de los bienes municipales sujetos al pago de sus intereses, modificando las condiciones de acceso a los mismos por parte del vecindario, situación que les beneficiaba claramente, a ellos y a sus allegados, en tanto que demandantes de tierras. De hecho, los arrendamientos de las dehesas que se habían realizado, y con los que se pensaba atender preferentemente al servicio de esa deuda hasta que no se procediese a su amortización, no tenían, aseguraba nuestro hombre, "tiempo limitado", y si lo había era mucho y por bastante menos precio del que era justo, "por ser entre ellos de conçierto". Denunciaba asimismo Prado de Villanueva el hecho de que nunca hubiese entrado en la villa un juez de tierras porque uno que había ido hacía tres años y medio le debieron de "contentar", pues en efecto no paró allí. En consecuencia, había muchas tierras "entradas" (esto es, usurpadas de lo público y concejil, lo que afectaba a los intereses de la Corona, que podía venderlas como baldíos), y de ello nuestro hombre responsabilizaba también a los regidores, "gente rica y poderosa", y que por si fuera poco no contribuían en los repartimientos que ahora nuevamente se habían hecho[54].

---

53. Figuraba todavía como tal en una ejecutoria de finales de 1592 contra la villa de Hornachos sobre cierto daño que se hizo a un hermano del Honrado Concejo de La Mesta. Archivo Histórico Nacional (AHN), *Diversos-Mesta*, leg. 99-10 (http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/5408944?nm).

54. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 289-2.ª parte.

Con independencia de la credibilidad que otorguemos a tales denuncias[55], está claro que lo que el licenciado Prado de Villanueva decía de los regidores de Hornachos podía predicarse igualmente de los funcionarios municipales y las personas poderosas de otras muchas localidades: usurpación de bienes de *propios* y comunales, privatización de su uso, utilización indebida de los ingresos municipales, malversación de los fondos del pósito, desigualdad en el reparto de las cargas, endeudamiento excesivo y traslado de sus costes al común de los vecinos… Sin descartar, claro está, que el empeño de las haciendas municipales y de sus *propios* fuese una situación mantenida deliberadamente en el tiempo, aparte de por razones del tipo de ya las apuntadas, para que no pudieran prosperar ciertas iniciativas emprendidas por el conjunto o una parte de los vecindarios respectivos susceptibles de erosionar las bases de su poder, como por ejemplo, volviendo al caso de Hornachos, el consumo de las regidurías o la compra de la jurisdicción en primera instancia, cuyos promotores pensaban sufragar con cargo a aquellas. De otro modo, ¿cómo entender que los oficios de regimiento, una vez abierta la puerta a su venta, despertasen tanto interés, como se advierte al observar el aumento progresivo de sus precios? ¿cómo es que se movilizaron e invirtieron tantos capitales en su adquisición? La respuesta a tales preguntas la daba Gerónimo Castillo de Bovadilla en un pasaje bien conocido de su *Polítíca para corregidores*[56], con palabras que pueden parecer exageradas pero que la documentación disponible refrenda a cada paso. En resumidas cuentas, lo que queremos decir es que el panorama que se denunciaba para Hornachos no era realmente muy distinto del que existía en muchas otras localidades de la corona de Castilla. La única diferencia radicaba en que allí los regidores –todos los regidores, se insistirá– eran cristianos nuevos, que se identificaban además con los "ricos y poderosos". Tal situación, para gentes como el licenciado Prado de Villanueva y, con toda seguridad, para la minoría de los cristianos viejos de la villa, debía resultarles insufrible o, cuando menos, muy difícil de aceptar. No podemos descartar, pues, que las acusaciones de criptoislamismo lanzadas contra ellos, con independencia de que tuvieran o no algún fundamento, al igual que las de confabulación contra la mo-

55. En carta de 13 de mayo de 1591 a Felipe II, el mismo Prado de Villanueva avalaba el acuerdo que la villa acababa de tomar en cabildo abierto de suplicar al monarca licencia para arrendar "cierta parte" de dehesas a pasto y labor a vecinos para con su procedido pagar más cómodamente los recién aprobados millones, pues de ello no se seguía ningún inconveniente a los vecinos ni al ganado. Es más, aseguraba en esta ocasión, "esta villa está buena y lo pagará muy bien [los millones]". AGS, *Patronato Real*, leg. 82-464 (http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/2222553?nm).

56. "…para traer sus ganados por los cotos, para cortar los montes, caçar y pescar libremente, para tener apensionados y por Indios a los bastecedores, y a los oficiales de la República, para ser regatones de los mantenimientos y otras cosas, en que ellos ponen los precios, para vender su vino malo por bueno, y más caro, y primero, para usurpar los propios y pósitos, y ocupar los baldíos, para pedir prestado a nunca pagar, para no guardar tasa ni postura común, para vivir suelta y licenciosamente, sin temor de la justicia, y para tener los primeros asientos en los actos públicos y usurpar indignamente los agenos honores...". Cap. VIII, libro III, apartado 286.

narquía y de negociación con los moros de Berbería, fuesen, si no la expresión encubierta de un odio de clase, sí el último argumento que les quedaba para conseguir desplazarlos del que se había convertido en su reducto de poder.

Ello parece tanto más cierto si consideramos que una de las competencias de los ayuntamientos consistía precisamente en reconocer los estatutos individuales de sus vecinos, atribución que en el caso concreto de Hornachos tenía que ser vista por la población cristiano vieja como un obstáculo en la medida en que reducía, si es que no las eliminaba de facto, sus posibilidades de ascender en la escala estamental. Particularmente esclarecedora a este respecto es la historia de Juan de Chaves Jaramillo, personaje ensalzado por los apologistas de la expulsión y convertido en el héroe de la primera jornada de la comedia *Los moriscos de Hornachos*[57], al que las aportaciones más recientes atribuyen una responsabilidad no pequeña en la creación y propagación, junto al cura Diego de Cuenca[58], del compendio de acusaciones contra los moriscos de Hornachos que motivaría en un principio el envío a la villa, como juez especial comisionado por el Consejo de Castilla, del alcalde de Casa y Corte Gregorio López Madera, y que precipitaría, finalmente, la decisión de expulsarlos[59].

Juan de Chaves Jaramillo es, básicamente, un "delator", calificativo que él mismo utiliza para presentarse y del que se ufana, haciendo gloria de ello, en la *información* recibida y hecha a petición suya entre los días 13 y 15 de septiembre de 1610 ante el licenciado Justino de Chaves, teniente de corregidor de la villa de Madrid, y los escribanos Juan Cano López y Santiago Fernández, de cómo había dado noticia a Su Majestad de "los muchos y graves delitos que cometían los moriscos naturales de la villa de Hornachos"[60]; y "delator i acussador de moriscos" le llama asimismo fray Martín de Ávila, guardián del convento de San Francisco de Hornachos y primer testigo en declarar en la citada información a instancias del propio Chaves. No es el único en hacerlo: todos los testigos que deponen (hasta seis) destacan igualmente el "mucho fervor"

57. J. M. Pelorson, «Recherches sur la comedia, Los Moriscos de Hornachos», *Bulletin Hispanique*, XXIV, 1-2, 1974, pp. 5-41; y «Toujours sur la comedia…». Ha vuelto sobre esta pieza teatral, más interesante sin duda desde el punto de vista histórico que desde el puramente literario, M. Saadan Saadan, *op. cit*., pp. 194-209.

58. Sobre este sujeto, véase en particular el trabajo de J. Fernández Nieva, «Un pleito entre el licenciado Cuenca y los moriscos de Hornachos en Extremadura, 1607-1609. Hitos de la conflictividad cristiano-musulmana en el seno de una comunidad local», en A. Temimi (ed.), *Religion, Identité et Sources Documentaires sur les morisques Andalous*, II, Túnez, Institut Supérieur de Documentation, 1984, pp. 213-244. J. M. Pelorson, «Recherches sur la comedia…», pp. 41-42, publicó una de sus incendiarias cartas. Además, M. Saadan Saadan, *op. cit*., pp. 421-426.

59. Véase sobre todo, J. Fernández Nieva, *La Inquisición y los moriscos*…, pp. 18 y ss.; y del mismo «El enfrentamiento entre moriscos y cristianos viejos…», pp. 269-295. También M. Saadan Saadan, *op. cit*., pp. 427 y ss.

60. Debo la noticia de este importante documento, y del expediente del que forma parte, a la lectura del artículo de J. M. Pelorson, «Toujours sur la comedia…», pp. 392-394. Guiado por su cita he podido consultar el original en AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 1076-32, que contiene bastante más información de la que el referido autor aprovecha en su trabajo.

con que el susodicho ha cumplido con el "oficio" de delator: primero, dando memoriales al rey y a sus reales consejos y a la Inquisición sobre el "remedio, maldades y delitos que dichos moriscos cometían, tan sin Dios y sin rei y sin orden que tenían escandalizada aquella tierra"; y luego, acompañando al licenciado López Madera en sus diligencias, averiguaciones y probanzas, así como en el castigo de los crímenes que habían cometido. Más allá sin embargo del carácter encomiástico del relato así construido (difícilmente podía esperarse otra cosa de unos declarantes que, como era usual en esta clase de procedimientos, habían sido elegidos y aleccionados por el interesado), se advierte enseguida que Juan de Chaves no hace sino difundir y reforzar los prejuicios existentes sobre los moriscos, alimentados constantemente por rumores, suposiciones, informes inquisitoriales… Sus actuaciones además no están presididas por una idea clara y desprendida de servicio al rey o a la religión, ni se explican únicamente por la ignorancia; le mueve sobre todo la conveniencia, el interés, quizá también el rencor[61].

Juan de Chaves Jaramillo reclama, en efecto, que se haga la referida *información* "para presentarla donde convenga a mi derecho". Y su derecho, el que dice tener, pasa en primer lugar porque sea declarado hijodalgo. Cuenta para ello con los testigos que se han manifestado a su favor: es "hombre hacendado y principal", "uno de los hombres (más) ricos de aquella villa y comarca"…, han repetido, con pequeñas variantes, uno tras otro[62]. No le faltan tampoco los apoyos en la Corte, incluso en las más altas esferas del gobierno. De 25 de febrero de 1611 es una carta en la que el duque de Lerma comunicaba al presidente del Consejo de Castilla que el monarca había mandado que en el Consejo de la Cámara se tratase de las propuestas y pretensiones de Chaves Jaramillo, vecino de Hornachos, y se le consultase lo que sobre ello le pareciere. Las propuestas, recordaba el valido, eran los particulares servicios que el susodicho había hecho "así en descubrir los malos tratos de los moriscos de aquella villa como en su castigo"; y las pretensiones, la merced "de mandarle declarar por hijodalgo" y una recompensa económica con cargo a las haciendas de los moriscos expulsados. Además, Lerma adelantaba al presidente cuál era el fundamento en que Chaves apoyaba la primera de sus pretensiones: "porque los dichos moriscos, con relaciones y testigos falsos, le pusieron pleito sobre su nobleza"[63].

Pensamos que no es exagerado sostener que este no reconocimiento por parte de las autoridades municipales de la supuesta hidalguía de Juan de Chaves Jaramillo constituye un acontecimiento decisivo de su biografía que explica,

61. Rencor que está presente también en otros actores del drama, como el doctor Soto de Argüello (M. Saadan Saadan, *op. cit*., pp. 433-436), el licenciado Prado de Villanueva (J. Fernández Nieva, *La Inquisición y los moriscos*…, pp. 22-23) o el cura Cuenca (ver *supra* nota 58). Todos ellos habían mantenido conflictos personales con los moriscos de Hornachos, e incluso habían sido reconvenidos por sus superiores a causa de los excesos cometidos.

62. AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 1076-32.

63. *Ibidem*.

entre otras cosas, la feroz animadversión que llegó a sentir hacia sus convecinos moriscos y el ahínco con que se entregó a su persecución. De hecho, en los memoriales enviados en los meses siguientes a la expulsión, solicitando insistentemente el premio correspondiente a los servicios prestados, no perderá la ocasión de proclamar que siempre se había tenido y estimado por "hijodalgo de sangre", y que era llegado el momento en que se le debía reconocer esa calidad del nacimiento. Ahora bien, decía concretamente en el que se vio en el Consejo de la Cámara en octubre de 1611, si en el pasado no le había sido posible probar tal condición a causa de los pleitos que los moriscos habían tenido con su padre y abuelo, ahora tampoco se le ofrecía esa posibilidad, aparte de por los pleitos dichos, por la inexistencia de testigos que declarasen a su favor: hacía mucho tiempo que sus antepasados habían ido a vivir a la villa y los únicos que podían desempeñar tal cometido eran precisamente los moriscos que, además de haber estado siempre enemistados con su familia[64], se encontraban ya fuera de estos reinos. Al monarca correspondía, por tanto, suplir dicha carencia y poner remedio a que no se perdiese su nobleza (que daba por sentada), declarándole (el salto en la argumentación era evidente) por tal hidalgo notorio de sangre y solar conocido, a él, a su hijo Luis de Chaves y a todos sus descendientes, para siempre jamás[65].

Estos primeros esfuerzos desplegados por Juan de Chaves Jaramillo no obtuvieron el éxito que él sin duda esperaba. La resolución regia a su petición, tras consulta de la Cámara de Castilla de 3 de diciembre de 1611, fue taxativa: "busque otra cosa en que se le haga merced"[66]. No por ello, sin embargo, cesará en el empeño de alcanzar esta y otras mercedes, y a dicha tarea se entregará en los años siguientes. A fin de cuentas, como ingenuamente pero con toda la inten-

64. Su padre, Luis de Chaves, es uno de los tres vecinos cristianos viejos que solicitaron, en nombre de sus consortes, el consumo de los regimientos perpetuos que se hallaban en manos de moriscos, y así se le cita, sin ningún apelativo nobiliario, en el asiento de 1590 (AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 278). En una escritura de obligación de 1578 se le nombra, a su vez, como alcaide de la encomienda de Hornachos (AGS, *Cámara de Castilla-Oficios*, leg. 14).

65. Sus exigencias iban más allá revelando, sin quererlo, cuán discutible era su reclamación. Además de la referida declaración, a él, a su hijo Luis de Chaves (que entonces tenía siete años) y a sus descendientes se les debían guardar todas las exenciones, libertades y preeminencias de los demás hidalgos de sangre de estos reinos, restituyéndoles "plenísimamente" en su antigua nobleza e hidalguía y concediéndosela de nuevo, sin perjuicio de dicha declaración y restitución, para mayor firmeza, en caso necesario. Su Majestad debía mandar asimismo que cualquier pleito que se hubiere movido contra ellos en el pasado o se moviere en el futuro sobre su hidalguía pasase ante los alcaldes de hijosdalgo de las Chancillerías, quienes les darían cartas ejecutorias, en vista y revista, declarándolos por hidalgos notorios de sangre en posesión y propiedad, sin que en ellas se hiciese constar "ser privilegios ni merced de hidalguía ni insertar título de ellos sino solamente de hidalguía natural de sangre por vía de declaración". AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 1076-32.

66. La negativa afectaba igualmente a la pretensión de que se le señalare una "congrua sustentación" (para él y sus descendientes) en la misma hacienda de los moriscos expulsados, con anticipación a cualesquier otras consignaciones que se hiciesen sobre tales bienes, tal como había pedido.

ción habían declarado algunos testigos de la *información* de 1610, toda aquella tierra de Hornachos estaba a la mira del premio que le había de hacer Su Majestad por el "universal provecho" que de sus servicios se había seguido, como lo estaban también en la Corte muchas personas que se compadecían al comprobar que tales servicios no habían recibido aún el premio que merecían y verle además tan pobre y necesitado. El propio Chaves había insistido desde el principio en que en el desempeño de su "oficio" de delator y asistente del licenciado López Madera había gastado más de 3.000 mil ducados (luego dirá que fueron 10.000); y en que tenía destruida su hacienda en más de otros 8.000 por estar cargados sobre casas y heredades de moriscos que habían quedado yermas y sin ningún provecho después de la expulsión, una situación que calificaba de "extrema necesidad" y que le impedía cumplir con las deudas que él y sus padres habían contraído. Se entiende, por tanto, que ahora, sin abandonar las pretensiones linajudas, dirigiera sus esfuerzos a conseguir "una buena ayuda de costa" para sustentarse y pagar lo mucho que debía en la Corte. Así lo hacía, por ejemplo, en un memorial tramitado a finales de 1613, en el que señalaba incluso de dónde podía provenir el dinero de dicha ayuda: concretamente, de las condenaciones que el alcalde Madera había hecho para la cámara y gastos de justicia a los moriscos, "pues resultan de la dicha mi delación"[67].

Aunque en esta ocasión el monarca, oída la Cámara, resolvió que se le diese un cuento de maravedís por una vez, no sobre dichas condenaciones sino en bienes raíces de Hornachos después de pagadas las libranzas despachadas sobre aquellos bienes, salvedad desde luego importante, no parece que Juan de Chaves Jaramillo llegara a percibir tal cantidad, al menos de forma inmediata. Eso es lo que se colige de dos nuevos memoriales que remitió a comienzos de 1617, o sea, más de tres años después. En el primero de ellos, además de volver a solicitar la remuneración que se le había prometido sobre las haciendas de moriscos[68], señal de que nada en efecto había recibido hasta la fecha, pedía que se le hiciese merced del oficio de alférez mayor de Hornachos con alguna renta congrua para su sustento, pagada de los *propios* y rentas de la villa, todo ello perpetuo. El segundo memorial, en fin, venía a ser una recopilación de todos los que había remitido hasta la fecha: en él Chaves insistía nuevamente en las peticiones de honras y dineros ya referidas, y adjuntaba, para mayor justificación de estas, un traslado de la información de testigos hecha en 1610, así como un extenso informe del alcalde Gregorio López Madera en el que abogaba a favor del demandante para que se le hiciese una "muy gran merced" por el "vniuersal prouecho" que de su delación, diligencia y trabajo había redundado a estos reinos[69].

67. AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 1076-32.

68. Nada justificaba, en su opinión, ese retraso, pues de acuerdo con la información de que disponía, la hacienda de los moriscos de Hornachos se había tasado en 56 cuentos de maravedís, sin contar las condenaciones para la cámara de Su Majestad hechas por López Madera, que habían montado más de 30.000 ducados.

69. AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 1076-32.

¿Encontró finalmente Juan de Chaves Jaramillo satisfacción a sus repetidas demandas? Si hacemos caso al *fiat* con que Su Majestad respondió al último de los memoriales mencionados deberíamos considerar que efectivamente así fue. Carecemos, empero, de la información necesaria para certificarlo. Es más, la única noticia que nos permite pensar que al menos sí logró el reconocimiento de nobleza que con tanto empeño había perseguido procede de varios años después[70]. El 8 de agosto de 1635 concretamente, seis vecinos de Hornachos daban poder a dos convecinos para negociar en los reales Consejos la compra, para todos ellos, de ocho oficios de regidores perpetuos de la villa. Pues bien, uno de los firmantes era Luis de Chaves Jaramillo, el hijo de Juan de Chaves Jaramillo, que por entonces debía tener alrededor de 30 años, y al que el escribano ante quien pasó la escritura distinguió, como a otros dos miembros del grupo, con el apelativo *don*, tratamiento reservado (todavía entonces) a la nobleza[71]. Cabe deducir, por tanto, que la declaración de nobleza por la que tanto había porfiado Juan de Chaves encontró materialización en él y sus descendientes en algún momento después de 1617.

De las ocho regidurías cuya compra fue solicitada en 1635, seis ni tan siquiera iniciaron los trámites de la enajenación y solo dos llegaron a venderse, una a Diego Sánchez de Tena y la otra a don Jacinto Antonio de Cabrera, a quienes se despachó el correspondiente título el 10 de octubre. Pero incluso estas dos operaciones fueron anuladas inmediatamente en conformidad de una ejecutoria del Consejo Real que tenía ganada la villa en pleito de consumo de oficios de regimiento sustanciado poco tiempo antes y que no era la primera vez que se había visto obligada a exhibir[72].

En efecto, tras la expulsión de los moriscos, la villa de Hornachos nombró cuatro regidores añales (electivos), y en esta forma se gobernó algunos años, pues aunque el Consejo de la Cámara, al que teóricamente se adjudicaron los regimientos confiscados a los moriscos, vendió seis de ellos a algunos particulares, a razón de 400 ducados cada uno pagaderos en plata, tales ventas no pasaron adelante por contradecirlo la villa y alegar que no convenía, para su conservación, que hubiese regidores perpetuos. Todo ello apoyándose en la pragmática del

70. Más improbable es que llegara a recibir la recompensa dineraria que había solicitado con igual reiteración. Según informó en 1673 el administrador de rentas reales del partido de Hornachos, se consignaron a los Fugger, en los bienes de moriscos expelidos de dicha villa, más de 30 cuentos de maravedís, y aunque se aplicó a dicha consignación la mayor parte de las haciendas raíces, estas no alcanzaron a cumplir aquella (AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 1327). Esos 30 millones de maravedís quedan bastante por debajo de los casi 46 millones en que el licenciado Tomás de Carleval evaluó dicha hacienda en 1610 (AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 503-9-7), o de los 56 millones en que, a juicio de Juan de Chaves, se tasaron (ver *supra* nota 68), datos que indicarían que aquellos bienes habían sido finalmente malbaratados.

71. AGS, *Cámara de Castilla-Oficios*, leg. 14.

72. *Ibidem* y *Dirección General del Tesoro*, invent. 24, legs. 316 y 321.

consumo de oficios de 1623[73] y en una carta ejecutoria del Consejo Real que para dicho consumo se despachó a su favor, no obstante lo cual tuvo que pagar de sus *propios* a los dueños de los oficios las cantidades que les habían costado. Sabemos que unos años después, el licenciado Juan de Chaves y Mendoza, del Consejo y Cámara y gobernador del Consejo de las Órdenes, se presentó en la villa para recaudar la contribución correspondiente al donativo (¿de 1629?) y que trató de vender seis oficios de regidores a algunos particulares, a lo que se opuso nuevamente la villa, la cual, para mayor firmeza del derecho que tenía reconocido, sirvió con 1.000 ducados por vía de contrato para que en ningún tiempo se pudiese vender ningún oficio de regidor perpetuo. Sin embargo, pocos años más tarde se produjo el ofrecimiento de compra de las ocho regidurías al que arriba nos referíamos (1635), con el resultado también señalado. Y todavía tendría lugar, antes de 1645, un nuevo intento de venta de regimientos perpetuos en Hornachos, protagonizado en esta ocasión por el licenciado Antonio de Contreras, del Consejo y Cámara de Su Majestad, especialmente comisionado para ello, quien se encontró con el rechazo de la villa, la cual pudo hacer valer, una vez más, el privilegio obtenido a raíz del servicio dicho de los 1.000 ducados[74]. Pero no por mucho tiempo…

A fin de cuentas, lo que estos movimientos y alternativas nos descubren es la existencia de enfrentamientos soterrados entre dos sectores de la villa por el control del poder municipal. Tales enfrentamientos nos recuerdan los que habían tenido lugar en el pasado, pero con la diferencia fundamental de que ahora ambos sectores en pugna los componían cristianos viejos, y de que el ingrediente religioso o étnico-cultural al que estos, desde una clara posición de inferioridad, habían apelado y del se habían servido para justificar sus reivindicaciones había desaparecido. Y ya sin una excusa de ese tipo a la que agarrarse y con una Hacienda urgida por la necesidad de obtener ingresos de donde fuese y como fuese, estaba claro quiénes, a la postre, iban a salir triunfantes de dichos enfrentamientos: aquellos que, diciendo hablar asimismo en nombre de la villa y protestando su buena gobernación y el bien público, veían en la adquisición de los regimientos perpetuos la manera más directa de imponerse, y contaban, claro está, con las disponibilidades para pagar el precio que la Corona pedía por ellos. Necesidad de vender e interés por comprar se aunarían, pues, para acabar con el régimen de regimientos añales restablecido en Hornachos después de la expulsión de los mo-

73. Se trataba de uno de los famosos *capítulos de reformación* publicados en 10 de febrero de 1623, para cuya ejecución fue comisionado, por real cédula del día siguiente, el licenciado Baltasar Gilimón de la Mota. Á. González Palencia, *La Junta de Reformación*, Valladolid, Tip. Poncelix, 1932, p. 417. Había, por otra parte, en las escrituras de concesión de los servicios de millones una condición que disponía que se consumiesen en cada lugar los regimientos conforme fueren vacando hasta que quedasen en el número que había en 1540, y que no se vendiesen ni criasen otros de nuevo, pero no parece que lo pactado hubiese tenido mucho efecto.

74. Consta esta información en dos consultas del Consejo de Hacienda de 24 de marzo de 1629 y 8 de abril de 1645 respectivamente. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, legs. 656 y 889.

riscos a pesar de aquellas resoluciones judiciales y privilegios concedidos a la villa que habían posibilitado el mantenimiento, no sin tensiones y dificultades, de dicho régimen durante algunas décadas. Por eso, porque no podía desatender sin más tales privilegios, la Corona, a los argumentos generales empleados para poder vender, hubo de añadir, en el caso de Hornachos, uno particular que le proporcionaron los propios compradores: los regimientos que se enajenaban no eran de nueva creación ("acrecentados") sino aquellos que habían sido confiscados a los moriscos expelidos y que por esta razón pertenecían al rey[75]. Y como pertenecientes al rey, como vueltos de alguna manera al rey, este los podía vender sin restricción ni cortapisa alguna, incluidas las que nacían de sus propias promesas de no enajenar tantas veces reiteradas.

En efecto, en 1645, se vendieron cuatro regimientos de Hornachos "de los 23 que habían pertenecido a Su Majestad por la confiscación de los moriscos", perpetuos por juro de heredad, para siempre jamás. Uno de ellos fue adquirido, ahora sí definitivamente, por Luis de Chaves Jaramillo, el hijo del "delator" Juan de Chaves, quien de este modo vio completadas las aspiraciones familiares de ascenso y preeminencia social, siquiera fuese en el plano local. En 1648 le fue vendida otra regiduría "de las que habían quedado sin vender" a Juan Vázquez, si bien no llegó a sacar título de ella ni a pagar su precio, de manera que en 1666 su viuda y herederos, apremiados a hacerlo, la renunciaron en otro vecino de la villa. En 1652 se despachó título de Su Majestad por el Consejo de las Órdenes de un oficio de regidor de la villa de Hornachos en cabeza de Diego Sánchez de Tena "para que lo tuviere por uno de los 23 regimientos que por la expulsión de los moriscos pertenecieron a la Real Hacienda", en lugar y con las mismas calidades con que se le había vendido en 1635 el primero acrecentado de la dicha villa, venta que como hemos visto fue finalmente anulada; y de igual manera se procedió, ese mismo año de 1652, con Jacinto Antonio Cabrera y Figueroa. En 1654 la Corona vendió otros dos regimientos, y uno más en 1664, "de los 23 perpetuos que se confiscaron y quedaron a la Real Hacienda al tiempo de la expulsión de los moriscos" (ver Tabla 3)… En definitiva, 10 regidurías perpetuas vendidas, menos de las que componían la supuesta oferta vendible (23-26 regidurías), de la cual por tanto ni siquiera llegó a cubrirse la mitad. Pero tampoco sus precios alcanzaron los niveles de las enajenadas en el siglo XVI. Tal circunstancia se aprecia mejor si prestamos atención no ya a las cantidades en que dichos precios se expresaron sino sobre todo a las especies de moneda en que se pagaron: dos partes de tres (incluso su totalidad) en vellón durante el Seiscientos, centuria en la que dicha moneda fue objeto de continuas manipulaciones de su valor fácil que generaron fuertes tensiones inflacionistas, en lugar de todo en plata, como había sido la norma durante el Quinientos.

75. Por ambas partes se inflará además el número de dichos oficios –se hablará de que habían sido 23, 24 y hasta 26 las regidurías confiscadas cuando en realidad fueron 19–, sin duda para aumentar la oferta y facilitar las nuevas ventas que de ellos se hicieren.

Ambos fenómenos –debilidad de la demanda de oficios municipales y caída de sus precios en términos reales o de plata– no hacen sino manifestar, desde otros ángulos, la enorme pérdida de sustancia, tanto demográfica como económica, que la villa de Hornachos experimentó a raíz de la expulsión de su población morisca. Esta situación crítica, lejos de haberse superado, se mantenía todavía en la segunda mitad del siglo XVII. De ello da cuenta la evolución de la carga fiscal representada por el servicio ordinario y extraordinario, variable a la que recurrimos nuevamente por cuanto constituye un indicador bastante preciso de la evolución de la población y la riqueza. Como se recordará, hasta los trienios que finalizaron en 1653 se le fue prorrogando a la villa, uno tras otro, la baja de 338.050 maravedís que le fue concedida en el trienio que cumplió en 1614, el primero después del extrañamiento de los moriscos, sobre los 510.461 maravedís que se la repartían antes de dicho acontecimiento[76]. En los siguientes de 1654-1656 y 1657-1659 se le descontaron únicamente 169.025 maravedís, pero en el de los años 1660-1662 se le volvió a hacer la misma gracia antigua de los 338.050 maravedís, limitándose de nuevo el descuento a los 169.025 maravedís en los dos trienios que cumplieron a fines de 1668.

A pesar de que la carga fiscal real por este concepto había disminuido entre tanto a causa de la inflación provocada por las alteraciones de la moneda de vellón, la villa volvió a pedir, para los dos trienios siguientes, la baja de los 338.050 maravedís. Los testimonios que el administrador de rentas reales de aquel partido envió en 1673, cumpliendo el mandato del Consejo de Hacienda que quería contar con esa información antes de pronunciarse, describían una situación que seguía siendo deprimente. Había en la villa 708 casas caídas, y estaban perdidas 12 huertas, 20 pagos de viñas, 8 molinos, 23 colmenares y 1.838 fanegas de tierras, sin que su vecindario hubiese registrado ningún progreso notable, pues en esos momentos solo tenía 376 vecinos, los más (salvo 11 casas de hidalgos y 12 clérigos)[77] labradores, jornaleros y viudas pobres, "todos ellos con muy cortas haciendas". No obstante, el Consejo de Hacienda, pareciéndole que la deducción solicitada era demasiado elevada y que la fortísima inflación monetaria que se registraba ya había reducido sustancialmente las cantidades reales a pagar, desestimó parcialmente la petición de la villa y se limitó a prorrogarle, para cada uno de los trienios que comenzaron en 1669 y habían de cumplir en fin de 1674, la baja de los 169.025 maravedís, eso sí justificándola, una vez más, en "la gran diminución de vecindad que ha tenido […] y cortedad de caudales con que se halla"[78].

En resumen, deberíamos huir de las imágenes mitificadas a través de las cuales se han interpretado a menudo los hechos que condujeron a la expulsión

76. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 1108.

77. Frente a los 5 y 4 respectivamente que había en 1591, siendo pues los únicos sectores de la población cuyos efectivos habían aumentado considerablemente.

78. AGS, *Consejo y Juntas de Hacienda*, leg. 1327.

de los moriscos de Hornachos por claramente distorsionadoras. Pensamos, por el contrario, que la información traída a colación aquí sobre dos cuestiones relevantes –la verdadera presencia de la población cristiano vieja en la villa antes de la expulsión y las ventas de sus oficios de regimiento como reflejo de las luchas por el poder local– nos puede servir para comprender mejor aquello que realmente ocurrió. Porque no se trata solo de descubrir la falsedad de algunas de las acusaciones con las que se justificó la persecución de los hornacheros o de mostrar la manera en que se exageraron muchos de los crímenes que se les atribuía, sino también de hacer ver que detrás de la actuación del poder (de los poderes) contra los moriscos de Hornachos (y, por supuesto, de su expulsión) había, además de razones religiosas, culturales, político-militares y de seguridad del Estado, otras más rastreras y viles. Digamos que el "universal provecho" que se esperaba alcanzar con la salida forzosa de estos cristianos nuevos escondía a su vez conflictos personales e intereses individuales de muy diverso tipo que desempeñaron un papel igualmente importante en la resolución final del drama hornachero. Y ello es tanto más relevante cuanto que "lo particular" de los moriscos de Hornachos tuvo una influencia destacada en "lo general" de los demás moriscos peninsulares[79], según pone de patente el hecho de que Hornachos sea la única localidad a la que se designa con su nombre en los bandos de expulsión.

Resumen

Dos cuestiones estudiamos en este artículo: la presencia de la población cristiano vieja en Hornachos (Extremadura) antes de la expulsión de los moriscos y las ventas de oficios municipales de la villa en los siglos XVI y XVII. Dicho estudio nos ha permitido cuestionar algunos de los elementos que conforman el llamado mito hornachero y arrojar nueva luz sobre las razones que condujeron a la adopción de la medida de expulsión de la población cristiano nueva que habitaba en la villa.

Palabras clave: moriscos, Hornachos (Extremadura), ventas de oficios municipales, causas de la expulsión, monarquía de España, siglos XVI y XVII.

79. En esos términos se expresaba una consulta del Consejo de Estado de 18 de julio de 1609 urgiendo al rey se sirviera de tomar resolución en materia tan grave (la expulsión) y no se difiriera más. AGS, *Estado*, leg. 2639-33 (http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/12901834?nm).

Abstract

Questioning the hornachero myth. population and sales of municipal offices in Hornachos, 16th and 17th centuries.

We study two issues in this article: the presence of the old Christian population in Hornachos (Estremadura) before the expulsion of the Moorish and the sales of municipal offices from the town in the 16th and 17th centuries. This study has allowed us to question some of the elements that make up the so-called Hornachero myth and shed new light on the reasons that led to the adoption of the expulsion measure for the new Christian population that lived in the town.

Keywords: Moorish, Hornachos (Estremadura), sales of Municipal Offices, causes of expulsion, Monarchy of Spain, 16th and 17th centuries.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.12
Para citar este artículo:
Drumond Braga, Isabel, «O impacto do passado: avisos, novas e relações de Ceuta no Portugal do século XVIII». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.12

O IMPACTO DO PASSADO: AVISOS, NOVAS E RELAÇÕES DE CEUTA NO PORTUGAL DO SÉCULO XVIII

*Isabel Drumond Braga**

Ceuta foi conquistada pelos Portugueses em 1415. Em 1656, consequentemente antes da assinatura do tratado de paz celebrado entre Portugal e Castela, que ocorreu em 1668, optou por integrar a coroa castelhana depois de, em 1640, ter mantido fidelidade a Filipe IV[1]. Foi o final da presença portuguesa na primeira conquista em território africano. Não obstante, ao longo do século XVIII, os Portugueses continuaram a ter interesse pelo que acontecia em Ceuta, que outrora estivera sob o seu domínio. Prova disso mesmo foram as pequenas publicações, algumas com menos de uma dúzia de páginas, editadas em Portugal sobre a cidade do Estreito. Por elas ficaram os Portugueses a saber novidades acerca dos cercos, dos problemas marítimos, das vitórias dos Espanhóis face aos muçulmanos e de várias outras questões relativas ao quotidiano da cidade. É a análise do conteúdo, predominantemente militar, e dos objetivos deste tipo de documentos, bastante desprezados pela historiografia, que iremos interpretar ao longo deste artigo.

1. Não obstante a falta de textos sobre livros e leitores para o Portugal do século XVIII, teremos que lembrar algumas ideias básicas, as quais carecem de ser aprofundadas em estudos específicos. Quem lia, o que se lia, como se lia, quando se lia e quantos livros eram objeto de leitura eis algumas das questões que têm interessado a historiografia sobre livros e leituras. Aparentemente, estas perguntas –cujas respostas parecem mais relevantes do que as que indagam que livros eram possuídos e por quem, uma vez que a posse de uma obra não implica necessariamente a sua leitura– nem sempre podem ter cabal resposta. Tendo em conta a falta de trabalhos sobre alfabetização em Portugal na Época

* Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, CIDEHUS-UE e CH-ULisboa. isabeldrumondbraga@gmail.com

1. Sobre a conquista e o período português de Ceuta, cf. P. D. Braga, *Uma Lança em África. História da Conquista de Ceuta*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2015.

Moderna, não obstante alguns contributos[2], parece poder afirmar-se alguns aspetos gerais que ajudam a compreender as questões relativas à leitura. Sendo o analfabetismo elevado, mais evidente nos meios rurais do que nos urbanos e mais significativo entre as mulheres do que entre os homens[3], não podemos estranhar que a posse e a leitura de impressos fossem pouco relevantes especialmente entre os não privilegiados. Deixando de parte as bibliotecas de instituições religiosas[4] e de poucos particulares, mormente de eclesiásticos[5], de no-

2. F. R. da Silva, *Níveis de Alfabetização de Oficiais Administrativos e Judiciais dos Concelhos de Refojos de Riba d'Ave e da Maia na 1.ª metade do século XVII*, separata de *Actas do Colóquio de História Local e Regional*, Santo Tirso, 1979; Idem, «Alfabetização no Antigo Regime. O caso do Porto e da sua Região (1580-1650)», *Revista da Faculdade de Letras. História*, II série, vol. 3, Porto, 1986, pp. 101-163; Idem, «Barroco e Escolarização: Taxas de Alfabetização no Porto nos inícios do século XVIII», em *I Congresso Internacional do Barroco. Actas*, vol. 2, Porto, Reitoria da Universidade do Porto, Governo Civil do Porto, 1991, pp. 451-461; Idem, «Tempos Modernos», em L. A. de O. Ramos (dir.), *História do Porto*, Porto, Porto Editora, 1994, pp. 360-363; J. P. de Magalhães, *Ler e Escrever no Mundo Rural do Antigo Regime. Um Contributo para a História da Alfabetização e da Escolarização em Portugal*, Braga, Universidade do Minho, Instituto de Educação, 1994; R. Marquilhas, *A Faculdade das Letras. Leitura e Escrita em Portugal no século XVII*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000; A. V. Patrício, *Escolarização e Vulgarização Cultural no Porto na Época dos Almadas*, Porto, Arquivo Histórico, Câmara Municipal do Porto, 2000. Para o Brasil, cf. L. C. Villalta, «Ler, Escrever, Bibliotecas e Estratificação Social», em M. E. L. de Resende e L. C. Villalta (org.), *História de Minas Gerais*, vol. 2, Belo Horizonte, Autêntica, Companhia do Tempo, 2007, pp. 289-311.

3. Estes dados genéricos estão totalmente de acordo com o que se passava no resto da Península Ibérica. Cf., de entre muitos outros, O. Rey Castelao, *Libros y lectura en Galicia siglos XVI-XIX*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, pp. 27-48; J.-M. Buigues, «Los lectores: oficios, profesiones y estados», em V. Infantes, F. López, J.-F. Botrel (dir.), *Historia de la edición y de la lectura en España 1472-1914*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 424-431.

4. Sobre bibliotecas de instituições religiosas portuguesas, cf. L. M. S. Mesquita, *Braga e a Cultura Portuguesa dos Finais da Época Moderna: A Biblioteca dos Oratorianos*, 2 vols, Dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1993; I. Rocha, «A Livraria do Convento da Arrábida», *I-II Seminário O Franciscanismo em Portugal. Actas*, Lisboa, Fundação Oriente, 1996; I. D. Braga, «Os Monges de São Vicente de Fora na Época Moderna», em *Mosteiro de São Vicente de Fora. Arte e História*, coordenação de S. C. Saldanha, Lisboa, Centro Cultural do Patriarcado de Lisboa, 2010, pp. 35-53; A. P. dos Santos, *Entre livros e estantes: um estudo da livraria do mosteiro de São Bento da Vitória do Porto a partir dos inventários produzidos entre 1769 a 1834*, Lisboa, Dissertação de mestrado em História Moderna e Contemporânea, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2019.

5. Sobre bibliotecas de eclesiásticos, cf. A. M. de B. Cardoso, *Ler na Livraria de Frei Francisco de São Luís Saraiva*, Ponte de Lima, Câmara Municipal de Ponte de Lima, 1995; J. A. M. P. de Oliveira, *A Paixão da História na Biblioteca de D. João de Magalhães e Avelar*, Porto, Dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995; M. de L. C. Fernandes, *A Biblioteca de Jorge Cardoso (†1669), Autor do Agiológio Lusitano. Cultura, Erudição e Sentimento Religioso no Portugal Moderno*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2000, R. P. de Oliveira, *Uma Vida no Santo Ofício: O Inquisidor Geral D. João Cosme da Cunha*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 79-82. No caso dos eclesiásticos que foram lentes da Universidade de Coimbra, cf. A. de Oliveira, «Livrarias de Professores da Universidade de Coimbra», em *Pedaços de História Local*, vol. 2, Coimbra, Palimage, 2010, pp. 129-338 e a bibliografia aí citada, mormente pp. 132-135.

bres[6], e mais raramente a de indivíduos dos grupos intermédios[7], este é um campo de estudo onde a maior parte do trabalho está por realizar quer no Portugal metropolitano quer no Brasil colonial[8].

Se tivermos em conta a estimativa realizada por António Camões Gouveia, para a segunda metade do século XVIII, em Portugal havia uma biblioteca para cada 1.000 habitantes[9]. Porém, sabe-se que a segunda metade da centúria foi um período que conheceu novos públicos[10], alguns dos quais pouco exigentes para os diversos objetos impressos, o que naturalmente se tem que relacionar com o aumento das taxas de alfabetização. Efetivamente, parte desses novos públicos dominava o português mas não o latim, que foi perdendo peso no mundo da edição, e tinha interesse em obras pequenas, baratas e genericamente designadas por populares, o que não significa que não fossem lidas por pessoas de vários grupos sociais[11].

---

6. J. D. Rodrigues, *São Miguel no século XVIII. Casa, Elites e Poder,* vol. 2, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2003, pp. 721-722. Compare-se com as bibliotecas de nobres alemães. Cf. M. North, *"Material Delight and the Joy of Living", Cultural Consumption in the Age of Enlightenment in Germany,* tradução de Pamela Selwyn, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 17-18.

7. Sobre as bibliotecas dos grupos intermédios, em especial as de cariz profissional, cf. I. D. Braga, *Bens de Hereges. Inquisição e Cultura Material. Portugal e Brasil (séculos XVII-XVIII),* Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, pp. 263-276. Disponível *on line* em https://www.academia.edu/7228198/; Idem, «Bibliotecas Particulares em Portugal e no Brasil: o Testemunho das Fontes Inquisitoriais (séculos XVII-XVIII)», em M. H. Alvim (org.), *Conhecimento, Cultura e Circulação de Ideias na América Colonial Luso-Hispânica,* Santo André, Universidade Federal do ABC, 2014, pp. 99-118 (disponível *on line* em https://www.academia.edu/8020616/). Diferentes foram os casos dos que estando presos pelo Santo Ofício solicitavam livros para ler. Cf. Idem, *Viver e Morrer nos Cárceres do Santo Ofício,* Lisboa, A Esfera dos Livros, 2015, pp. 113-119.

8. Sobre estas temáticas no Brasil, cf. L. C. Villalta, «O que se Fala e o que se Lê: Língua, Instrução e Leitura», em F. A. Novais (dir.), *História da Vida Privada no Brasil,* vol. 1 (*Cotidiano e Vida Privada na América* Portuguesa), L. de M. e Souza (org.), São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 331-385; Idem, «Ler, Escrever, Bibliotecas e Estratificação Social», em M. E. L. de Resende e L. C. Villalta (org.), *História de Minas Gerais,* vol. 2, Belo Horizonte, Autêntica, Companhia do Tempo, 2007, pp. 289-311; M. B. N. da Silva, *A Cultura Luso-Brasileira. Da Reforma da Universidade à Independência do Brasil,* Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 129-150; L. M. Algranti, *Livros de Devoção, Atos de Censura. Ensaios de História do Livro e da Leitura na América Portuguesa (1750-1821),* São Paulo, Hucitec, 2004; Á. de A. Antunes, *Espelho de Cem Faces. O Universo Relacional de um Advogado Setecentista,* São Paulo, Annablume, Universidade Federal de Minas Gerais, 2004; M. L. V. Araújo, «Os Interiores Domésticos após a Expansão da economia Exploradora Paulista», *Anais do Museu Paulista,* nova série, n.º 12, 2004, pp. 155-156.

9. A. C. Gouveia, «Estratégias de Interiorização da Disciplina», em J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. 3 (*O Antigo* Regime), A. M. Hespanha (coord.), Lisboa, Estampa, 1993, pp. 421-422.

10. I. D. Braga, «As Realidades Culturais», em J. Serrão e A. H. de O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal,* vol. 7, *Da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, Lisboa, Presença, 2001, p. 486. Disponível *on line* em https://www.academia.edu/18917055/; C. Nogueira, *Literatura de Cordel Portuguesa: História, Teoria e Interpretação,* Lisboa, Apenas Livros Lda., 2003, p. 14.

11. De qualquer modo, estavam teoricamente ausentes nas chamadas bibliotecas dos *honnêtes hommes*. Cf., a este respeito, J.-M. Chatelain, *La Bibliothèque de l'Honnête Homme. Livres, Lectures et Collections en France à l'Âge Classique,* Paris, BNF, 2003.

Enquanto publicações de grande circulação, as obras integradas no mundo da chamada edição popular – ou talvez mais consensualmente da literatura de cordel[12] – partilhavam técnicas, veículos e procedimentos e, sublinhe-se, eram objeto de formas de apropriação por vezes semelhantes entre os vários públicos[13]. Esta literatura, que não deve ser entendida como uma cultura alternativa ou uma contra cultura, no entendimento de Botrel[14], era útil até para aprender a ler, o que não deixou de suscitar algumas críticas. Era quase exclusivamente uma literatura ambulante, a qual perdurou durante séculos, com títulos idênticos ou muito semelhantes e com obras de diferentes géneros[15]. Era também totalmente alheia às novidades técnicas e científicas. As ideias caras aos iluministas, tais como razão, natureza e progresso, estiveram longe dos conteúdos destas obras que, em vez do apelo à racionalidade, muitas vezes continham prognósticos e previsões de astrólogos, adivinhações e superstições diversas, tal é o caso dos almanaques[16].

Independentemente das dificuldades para se apurarem as matérias das obras publicadas durante o século XVIII, designadamente porque se desconhecem o ritmo e a geografia da produção, a par dos problemas para estabelecer uma tipologia clara das matérias, tanto mais que cada autor tem optado por critérios di-

12. A este respeito veja-se o entendimento de F. M. Díaz-Maroto, *Panorama de la Literatura de Cordel Española,* Madrid, Ollero & Ramos Editores, 2000, p. 25, ao entender que a expressão literatura de cordel era preferível a qualquer outra uma vez que não apresentava qualquer conotação depreciativa.

13. Sobre o entendimento de cultura popular, cf. R. Chartier, *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime,* Paris, Seuil, 1987, p. 88, Idem, *Culture Écrite et Société. L'Ordre des Livres (XIV^e^-XVIII^e^ siècle),* Paris, Albin Michel, 1996, pp. 205-227.

14. J.-F. Botrel, «La Littérature *de Cordel* en Espagne. Essai de Synthèse», em R. Chartier e H.-J. Lüsebrink (dir.), *Colportage el Lecture Populaire. Imprimés de Large Circulation en Europe XVI-XVIII siècles,* Paris, Mec Editions, 1996, p. 272.

15. G. Bollème, «Literatura Popular y Comercio Ambulante del Libro en el siglo XVIII», em A. Petrucci, (dir.), *Libros, Editores y Público en la Europa Moderna,* Valencia Ediciones Afons el Magnànim, 1990, p. 218.

16. Em Portugal, no século XVIII, os almanaques figuraram entre as edições de maior sucesso editorial. Se, por cá, a grande época destas publicações foi o século XIX, não só pelo número como pela diversidade de conteúdos e pela especialização de algumas destas espécies, a centúria anterior apresentou já uma considerável divulgação, a par de livros litúrgicos e de devoção, de versos jocosos e de algum teatro (cf. M. C. Radich, *Almanaque. Tempos e Saberes,* [s.l.], Centelha, [s.d.], p. 7; J. L. Lisboa, «Papéis de Larga Circulação no século XVIII», *Revista de História das Ideias,* vol. 20, Coimbra, 1999, p. 132). Se partirmos das existências da Biblioteca Nacional de Portugal, os almanaques portugueses que aí se conservam, e que, naturalmente, não correspondem à totalidade publicada, distribuem-se da seguinte maneira: um no século XV, seis no século XVI, 22 no XVII, 21 no XVIII e 528 no XIX. Contagens feitas a partir do inventário R. M. Galvão (coord.), *Os Sucessores de Zacuto. O Almanaque na Biblioteca Nacional do século XV ao XXI,* Lisboa, Biblioteca Nacional, 2002. Não esqueçamos que, então, o livro de temática religiosa ainda representava mais de 50% das publicações. Dados concretos, relativos aos anúncios de livros na *Gazeta de Lisboa* entre 1715 e 1750, permitem-nos verificar que tal realidade significou exatamente 59% do total dos títulos. O segundo lugar, com escassos 12%, coube à literatura (cf. I. D. Braga, «As Realidades Culturais», p. 492).

ferentes[17], é certo que a chamada literatura de cordel terá tido algum significado quer em Portugal quer no estrangeiro. Os folhetos vendidos a baixo custo, impressos em papel de má qualidade, com edições pouco cuidadas, usando gravuras reutilizadas e, em alguns casos, desarticuladas dos conteúdos, frequentemente com formatos em 4.º e em 8.º, não encadernados e difundidos de forma ambulante, apresentavam formas e designações diversas, a saber: almanaques, cartas, cartilhas, catecismos, histórias, notícias, relações, de entre outras. O significado comercial destas publicações levou a que em alguns locais tenha havido casas tipográficas especializadas na produção deste tipo de obras[18], independentemente da existência de tipografias que imprimiam objetos muito diversificados[19].

Sabe-se que em Espanha foram famosos e tiveram ampla difusão os textos de cordel sobre cativos, renegados, mouriscos e batalhas contra os Turcos[20], os quais, além de proporcionarem informação e distração aos leitores, constituíam agentes de propaganda para a monarquia. As cartas, notícias e relações, por vezes sinónimos, apresentavam-se quer em prosa quer em verso, veiculavam notícias da atualidade e constituíram uma forma rápida e eficaz de proporcionar informação quase imediata aos acontecimentos, aproximando-se dos periódicos[21], apesar de, em alguns casos, serem textos entre história, crónica e novela. Trata-se de uma literatura ocasional, veículo de mediação cultural, que serviu para con-

17. Trata-se de uma dificuldade comum a outros espaços. Para Espanha, cf. J.-M. Buigues, «Las Materias: Tradución y Modernización», em V. Infantes, F. Lopez e J.-F. Botrel (dir.), *Historia de la Edición y de la Lectura en España 1472-1914,* Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 317-327.

18. Veja-se o caso de Espanha. Cf. M. Á. García Collado, «Los Pliegos Sueltos y Otros Impresos Menores», em V. Infantes, F. Lopez e J.-F. Botrel (dir.), *Historia de la Edición y de la Lectura en España 1472-1914,* Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 368-377. Os almanaques têm sido as obras que mais estudos têm suscitado. Cf., sem preocupação de exaustividade, G. Bolleme, *Les Almanachs Populaires aux XVII^e et XVIII^e siècles. Essai d'Histoire Sociale,* Paris, La Haye, Mouton & Compagnie, 1969; Idem, «Literatura Popular y Comercio Ambulante del Libro», em V. Infantes, F. Lopez e J.-F. Botrel (dir.), *Historia de la Edición y de la Lectura en España 1472-1914,* Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 207-246; H.-J. Lüsebrink, «L'Almanach: Structures et Evolutions d'un Type d'Imprimé Populaire en Europe et dans les Amériques», em J. Michon e J.-Y. Mollier (dir.), *Les Mutations du Livre et de l'Édition dans le Monde du XVIII^e siècle à l'an 2000,* Québec, Paris, Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan, 2001, pp. 432-441; H.-J. Lüsebrink, Y.-G. Mix, J.-Y. Mollier e P. Sorel (dir.), *Les Lectures du Peuple en Europe et dans les Amériques (XVII^e-XX^e siècle),* Bruxelas, Editions Complexe, 2003 ; L. H. Curth, *English Almanacs, Astrology and Popular Medicine 1550-1700,* Manchester, Manchester University Press, 2007.

19. Veja-se o caso estudado por R. Chartier em «A Enforcada que foi salva Miraculosamente. Estudo de um Livro de Cordel», em *As Utilizações do Objecto Impresso,* tradução de Ida Boavida, Lisboa, Difel, 1998, p. 89, *passim.*

20. F. M. Díaz-Maroto, *Panorama de la Literatura,* p. 105; M. Á. García Collado, «Los Pliegos Sueltos», p. 373.

21. Lembremos que os jornais, ao fornecerem informações sobre os sucessos militares eram úteis quer ao poder quer aos que comandavam as tropas facilitando a sua ascensão. Sobre o caso francês e sobre os jornais especificamente sobre sucessos militares, cf. J.-P. Bertaud, *La Presse et le Pouvoir de Louis XIII à Napoleon 1^er,* Paris, Perrin, 2000, pp. 187-203, *passim.*

solidar a imagem da monarquia, chegando a ser um porta-voz oficioso da mesma, na expressão de María Ángeles García Collado[22]. É nesse sentido que devem ser objeto de análise e de interpretação os textos sobre Ceuta que aqui se estudam.

2. No pequeno universo obtido, constituído pelos seis únicos exemplares depositados na Biblioteca Nacional de Portugal, sobre Ceuta no século XVIII, encontramos três designações: carta, notícia e relação, o que está em consonância com outros espaços –por exemplo *ocasionnels* em França, *new pamphlets* em Inglaterra, *Neue Zeitungen*, na Alemanha, *relaciones* em Espanha, *avvisi* e *raporti* na Península Itálica[23]– sendo de notar que estes folhetos conviveram com os periódicos propriamente ditos, tal como aconteceu em outros espaços da Europa.

Rafael Bluteau, no *Vocabulario Portuguez e Latino,* publicado nas primeiras décadas do século XVIII[24], definiu carta como um papel escrito a pessoa ausente, estabeleceu uma tipologia de cartas: com cifra, de favor, injuriosa, picante, além de cartas de ABC, de alforria, citatórias, cosmográficas, geográficas, de guia, de jogar, de marear, de pago e de seguro e não esqueceu as cartas "em que se dá novas de vitória"[25], ou seja, as que aqui nos interessam. O lexicografo referiu-se igualmente a notícia, mas a definição que apresentou afasta-se, de algum modo, do sentido em que aqui é utilizado, pois considerou que se tratava de conhecimento ou de coisa que viesse do conhecimento, para esclarecer, em seguida, que havia muitas castas de notícias: "umas são certas e evidentes, como é a ciência; outras duvidosas e escuras como é a opinião, a conjetura, a suspeita; outras firmes mas escuras, como a fé; outras firmes e claríssimas, como é a luz da glória. Também há notícias naturais como é a inteligência, outras adquiridas como é a metafísica, outras infusas como são as revelações. A estas acrescenta as notícias celestes, terrestres, profanas ou mundanas, políticas e diabólicas"[26]. Finalmente, Rafael Bluteau referiu a relação, definindo-a como, na aceção que nos poderá interessar, a narração de alguma coisa que sucedeu e a comunicação ou correspondência que uma pessoa tem com outra[27].

---

22. M. Á. García Collado, «Para Todos: Pliegos y Obras de Surtido», em V. Infantes, F. Lopez e J.-F. Botrel (dir.), *Historia de la Edición y de la Lectura en España 1472-1914,* Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2003, pp. 408-414.

23. Cf., por exemplo, J. Díaz Noci e M. del Hoyo Hurtado, *El nacimiento del periodismo vasco. Gacetas donostiarras de los siglos XVII y XVIII,* Donostia, Eusko Ikaskuntza, 2003, p. 28; M. Infelise, «Le Marché des Informations à Venise au XVII[e] siècle», em *Gazettes et Information Politique sur l'Ancien Régime*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, p. 117; C. Espejo, «Un marco de interpretación para el periodismo europeo en la primera Edad Moderna», em R. Chartier e C. Espejo (dir.), *La aparición del periodismo en Europa. Comunicación y propaganda en el Barroco,* Madrid, Marcial Pons, 2012, p. 106.

24. Sobre Rafael Bluteau, cf. I. D. Braga, «A 'Voz das Palavras'. O Português falado e escrito no Tempo de Bluteau», *Biblos,* vol. 78, Coimbra, 2002, pp. 185-222. Disponível *on line* em https://www.academia.edu/6602353/.

25. R. Bluteau, *Vocabulario Portuguez e Latino,* vol. 2, Coimbra, Colégio das Artes, 1712, pp. 166-168.

26. *Ibidem*, 1716, p. 754.

27. *Ibidem*, 1720, pp. 214-215.

As obras em estudo, todas anónimas, foram publicadas entre 1732 e 1791, por várias casas editoras: isto é, os impressores Pedro Ferreira[28], Inácio Nogueira Xisto e, posteriormente, pela sua viúva; e ainda António Gomes. Se Pedro Ferreira chegou a impressor régio, apresentando edições diversificadas, os restantes tiveram atividade ainda por estudar mas, a partir de uma visualização rápida das existências da Biblioteca Nacional de Portugal, aparentemente concentrada em pequenos folhetos e em sermões.

Estes folhetos, que pressupomos de rápida difusão, transmitiram notícias políticas, como se de um jornal se tratasse[29]. Na realidade, a variedade de impressos além dos jornais propriamente ditos, esteve presente um pouco por todo o lado[30]. Cobriram vitórias das tropas europeias, neste caso espanholas, face a um dos principais inimigos: o Islão. Os primeiros confrontos foram face aos Marroquinos e, quer antes quer depois após a celebração da paz com o sultão, com os otomanos, em especial com os da regência de Argel.

Com este tipo de notícias, os seus autores visaram impressionar os leitores e os ouvintes –pensemos que o público era mais vasto do que a comunidade leitora, uma vez que a leitura em voz alta era uma prática comum que permitia acesso à informação quer utilitária quer lúdica[31]– sem desprezar algum sensacionalismo, fazer críticas contundentes aos inimigos, incluindo algumas premonições das derrotas do Islão, e, finalmente, incutir algum moralismo, tal como acontecia com o mesmo tipo de opúsculos, os *pliegos*, publicados em Espanha[32]. O contexto de animosidade permanente vivida no Norte de África explica o aparecimento destes folhetos dedicados ao secular enfrentamento entre cristãos e muçulmanos.

3. Em Marrocos, durante o século XVIII, a presença de praças sob o domínio espanhol e português, neste caso limitado a Mazagão, até 1769, continuou a desencadear ações das tropas muçulmanas no sentido de reconquistarem esses territórios. Porém, a segunda metade da centúria conheceu mudanças significativas com a assinatura de tratados de paz. Muḥammed B.ʿAbd Allāh che-

28. Sobre este impressor, cf. A. T. G. de Brito, *A Actividade Tipográfica de Pedro Ferreira em Lisboa (1723-1769)*, 3 vols., Lisboa, Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2008.

29. Sobre as relações entre os jornais e a política, designadamente as matérias militares, cf., para Inglaterra, H. Barker, *Newspapers, Politics and English Society 1695-1855*, Longman, Pearson Education, 2000.

30. S. J. Wiseman, «Pamphlet Plays in the Civil War News Market: Genre, Politics and Context», em *News, Newspapers and Society in Early Modern Britain*, Londres, Frank Cass, 1999, p. 66.

31. Sobre esta materia, cf., por exemplo, R. Chartier, «Barroco y Comunicación», em R. Chartier e C. Espejo, *La aparición del periodismo en Europa. Comunicación y propaganda en el Barroco*, Madrid, Marcial Pons, 2012, p. 30.

32. Cf., a este respeito, H. Ettinghausen, «Prensa Amarilla y Barroco Español», em R. Chartier e C. Espejo, *La aparición del periodismo en Europa. Comunicación y propaganda en el Barroco*, Madrid, Marcial Pons, 2012, p. 129.

Avisos, Notícias e Relações sobre Ceuta no século XVIII

TÍTULO	LOCAL	IMPRESSOR	DATA	PÁGINAS
Breve Noticia da glorioza Vitoria alcançada no dia 17 de outubro deste presente anno de 1732 pelas armas do Serenissimo Rey Catholico D. Fillipe V nos Campos de Ceuta contra as Tropas del Rey de Mequinez que cercavão a mesma Praça, tirada fielmente da Carta Circular impressa que sua Magestade Catholica mandou aos seus Ministros residentes nas Cortes Estrangeiras	Lisboa Ocidental	Oficina de Pedro Ferreira	1732	8
Nova Noticia do Valeroso Combate que tiveram os Hespanhoes com os Argelinos à Vista da Praça de Ceuta	Lisboa	–	1757	6
Relaçam do Sitio que os Mouros puzerão á Praça de Ceuta. Em cujo Citio empenharão todas as suas Forças; mas finalmente forão obrigados a se retirarem, com grande Gloria dos Valerosos Habitantes que a defendiam	Lisboa	–	1757	8
Curiosa e Verdadeira Noticia da Famosa Acção e Inclyta Victoria que o Famigerado Espanhol, Tenente General D. Diogo Maria Ozorio, Governador da Praça de Ceuta, alcançou contra os Mouros no Porto de Tangere, querendo e indo aprezar hum Navio Turco, que ali se achava carregado de Trigo, em 22 de Julho deste presente anno de 1764	Lisboa	Oficina de Inácio Nogueira Xisto	1764	8
Nova Relação da Embaixada que mandou o Imperador de Marrocos a el-Rey Catholico e da Viagem que fez o Embaixador Cide Hamet El Gazel e grandeza com que o tem recebido em os seus Dominios e a toda a sua Comitiva, depois que embarcou em Ceuta, até entrar em a Corte de Madrid	Lisboa	Oficina da Viúva de Inácio Nogueira Xisto	1766	8
Carta que hum Amigo de Ceuta escreveo a outro desta Cidade em a qual lhe dá huma circunstanciada Noticia da resplandecente Embaixada que a Raynha N. S.ra mandou ao Imperador de Marrocos e dos Prezentes que dali vieraõ para esta Corte	Lisboa	Oficina de António Gomes	1791	16

gou ao poder após um período de grande confusão política iniciada com a morte do sultão Muley Ismā'īl (1672-1727), seu avô. Ao iniciar o reinado, em 1757, já beneficiava de longa experiência em contactos com os europeus e de prática política e militar no governo de Marraquexe e demais regiões do sul do território, pois associara-se ao reinado de seu pai, o sultão Muley Abd Allāh (1729-1734, 1736, 1740-1741, 1741-1742, 1743-1747 e 1748-1757), a partir de 1745. Efetivamente, Muḥammed B.'Abd Allāh teve interesse pelo que se passava na Europa, pelo menos desde o tempo em que esteve à frente do califado de Marrocos, sem esquecer o período em que permaneceu em Safim e pôde contactar com comerciantes cristãos e judeus, uma vez que o porto era, então, o mais animado da costa marroquina. Homens de várias nacionalidades, como o judeu português José Buzaglo de Paz ou os franceses Etienne Rey e Jean-Jacques Salva, inteiraram o futuro sultão de Marrocos do que se passava nas Cortes europeias. Mais tarde, chegou a obter informações de idêntico teor através de alguns cativos cultos, sem esquecer que possuía e lia obras francesas[33].

Muḥammed B.'Abd Allāh realizou reformas na administração e no exército, para as quais necessitou de um aumento das receitas, o que significou o incremento do corso, que mandou praticar de forma a prejudicar os reinos com os quais não tinha acordos de paz, designadamente Suécia, França, Espanha e Portugal. Para pressionar os visados e forçá-los a alterar as opções de política externa face a Marrocos, inflacionou o comércio de cativos. Realisticamente, poucas novidades face ao passado. Muito mais inovadora se mostrou a perspetiva de aumentar as receitas com o incremento do comércio externo com a Europa, pois taxas e direitos permitiam o financiamento das reformas em curso. A opção de Muḥammed B.'Abd Allāh revelou-se acertada. Se a diminuição do corso e do número de cativos implicaram a redução das fontes de receitas, a animação do comércio internacional apoiada com a criação de infraestruturas como a construção de portos[34] fez aumentar o florescimento urbano e a circulação monetária.

O monarca conjugou, de forma hábil, a ameaça ou mesmo a agressão das praças e o corso com a oferta de negociação. De acordo com a lógica da pressão para o estabelecimento da paz, de 1757 a 1759, o corso sobre navios portugueses aumentou e, concomitantemente, aumentaram os "cativos de mar"[35]. A mesma pressão acontecia face às embarcações e às praças espanholas, designadamente as

33. H. Terrasse, *Histoire du Maroc,* Casablanca, Editions Atlantides, 1952, pp. 140-142; R. Lourido Diaz, *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII,* Madrid, Agencia de Cooperación Internacional, 1989, pp. 247-248, A. Hourani, *A History of the Arab Peoples,* Londres, Faber and Faber, 2002, pp. 258-262.

34. R. Lourido Diaz, *Marruecos y el mundo exterior,* pp. 368-375; J. Bta. Vilar e R. Lourido, *Relaciones entre España y el Magreb siglos XVII-XVIII,* Madrid, Mapfre, 1994, pp. 210-217; Idem, «La Plaza de Ceuta, Estímulo del Patriotismo y del Genio Politico de Muhammed III (1757-1790)», em *Ceuta en los siglos XVII y XVIII,* Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 2004, pp. 91-120.

35. M. J. Neto, «Portugal e Marrocos. Inversão das Políticas Externas, Modernidade das Relações (1760-1773)», *Camões. Revista de Letras e Cultura Lusófonas,* n.º 17-18, Lisboa, 2004, p. 58.

de Ceuta e de Melilla[36]. A paz propiciou a realização de novas relações comerciais reguladas pelo direito internacional e não pela força. O investimento na diplomacia levou à celebração e ratificação de muitos tratados de paz: Províncias Unidas (1752), Grã-Bretanha (1760), Dinamarca (1753, 1754, 1756), Suécia (1763), Veneza (1765), Espanha (1767), França (1767), Portugal (1774), Toscana (1778), Áustria (1783) e Estados Unidos da América (1786)[37]. Entrou-se numa nova época.

Mas os problemas não terminaram. Importa lembrar que se Marrocos estava em paz com quase toda a Europa, o mesmo não se pode afirmar de Argel, Túnis e Trípoli[38], uma vez que estes territórios estavam sujeitos à autoridade otomana. A regência de Argel tinha, desde 1671, o *Dey* à frente dos destinos do governo, quer em matéria de justiça quer em questões diplomáticas. No século XVIII, a hereditariedade tornou-se regra de acesso ao poder, não obstante ter sido pontualmente quebrada. O *Dey* estava interessado em manter a guerra de corso uma vez que, assim, dava continuidade à *jihad* e arrecadava um quinto das receitas do corso e as quantias dos resgates. Em termos de política externa, a regência de Argel entendia o corso como a melhor maneira de se relacionar com o exterior, devido ao interesse económico do mesmo. Desde 1780, os cônsules europeus começaram a informar as Cortes que o corso argelino estava em decadência. Porém, o ressurgimento ocorreu no princípio do século XIX[39]. A paz viria a ser celebrada pouco depois, em 1813, com Portugal e fora-o anos antes, em 1786, com Espanha.

4. Em 1732, consequentemente antes da paz entre Marrocos e Espanha, assinada em 1767, deu-se um ataque a Melilla e, nesse mesmo ano, ainda Ceuta não estava totalmente refeita dos efeitos do longo cerco de 1694-1727, levado a cabo por Ali B. 'Abd Allāh[40], novo assédio foi dirigido à cidade. Desta feita tratou-se de um cerco de um outro sultão, um dos filhos de Muley Ismā'īl, instigado pelo duque de Ripperdá, que passara a Marrocos e se convertera ao Is-

36. R. Lourido Diaz, *Marruecos y el mundo exterior,* pp. 188-191. Sobre as relações entre Mohammed ben Abdallah e Carlos III de Espanha, cf. J. Bta. Vilar e R. Lourido, *Relaciones entre España y el Magreb*, pp. 257-318 e M. García-Arenal, M. A. de Bunes, *Los españoles y el Norte de África, siglos XV-XVIII,* Madrid, Mapfre, 1992, pp. 147-153.

37. R. Lourido Diaz, *Marruecos y el mundo exterior*, pp. 252-291, 346-352, *passim.*

38. Sobre os contactos com as regências turcas cf. F. de C. Brandão, *Portugal e as Regências de Argel, Tunes e Tripoli. Subsídios para a História Diplomática Portuguesa,* Porto, Secretaria de Estado da Emigração, Centro de Estudos, 1985; A. J. Afonso, *Portugal e o Magrebe nos Finais do Antigo Regime,* Lisboa, Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1998, pp. 64-70. Sobre as regências, cf. J. Bta. Vilar e R. Lourido, *Relaciones entre España y el Magreb*, p. 102; A. Laroui, *Historia del Magreb. Desde los orígenes hasta el despertar magrebí. Un ensayo interpretativo,* Madrid, Mapfre, 1994, pp. 253-254; A. Hourani, *A History of the Arab Peoples,* Londres, Faber and Faber, 2002.

39. A. J. Afonso, *Portugal e o Magrebe*, pp. 89-92.

40. Sobre este cerco, cf. A. Carmona Portillo, *Ceuta española en el Antiguo Régimen,* 1640 a 1800, Ceuta, Ciudad Autónoma de Ceuta, Consejería de Cultura, 1996, pp. 105-120 e a bibliografía aí citada. Sobre a ajuda portuguesa, cf. I. D. Braga, «Um Caso de Cooperação Luso-Espanhola: Ajuda Militar a Ceuta (1694-1695)», *Al-Qanṭara*, vol. 13, fasc. 2, 1992, pp. 323-348.

lão, depois de se ter incompatibilizado com Filipe V, a quem servira[41]. 1732, será igualmente o ano em que os Espanhóis recuperaram as praças de Orão e Malzaquivir, perdidas em 1708 para a regência otomana de Argel[42].

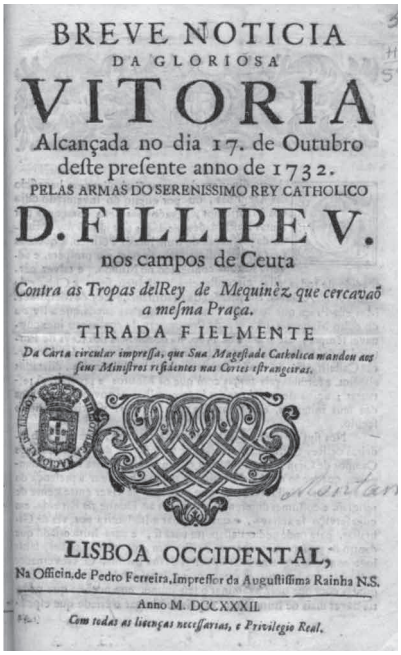

BREVE NOTICIA
DA GLORIOSA
VITORIA
Alcançada no dia 17. de Outubro
deſte preſente anno de 1732.
PELAS ARMAS DO SERENISSIMO REY CATHOLICO
D. FILLIPE V.
nos campos de Ceuta
Contra as Tropas delRey de Mequinèz, que cercavão a meſma Praça.
TIRADA FIELMENTE
Da Carta circular impreſſa, que Sua Mageſtade Catholica mandou aos ſeus Miniſtros reſidentes nas Cortes eſtrangeiras.
LISBOA OCCIDENTAL,
Na Officin. de Pedro Ferreira, Impreſſor da Auguſtiſſima Rainha N.S.
Anno M. DCCXXXII.
Com todas as licenças neceſſarias, e Previlegio Real.

Figura 1. Frontispício da *Breve Noticia da Gloriosa Vitoria* (1732).

Pela *Breve Noticia da gloriosa vitoria*, publicada nesse mesmo ano de 1732, fica a saber-se que o sultão ʻalawí "ou por diversão das armas católicas em benefício das argelinas ou por efeito do inveterado ódio dos mauritanos gerado nos seus corações por tantas hostilidades recebidas […] havendo trezentos e dezassete anos que a livrou do culto maometano a espada portuguesa se conservou inexpugnável sempre até o ano de 1580 na obediência dos reis de Portugal e desde aquele ano até ao presente na soberania dos monarcas castelhanos, deixando inúteis as repetidas diligências, dilatados assédios e formidáveis forças

41. Juan Guillermo de Ripperdá, de origen católica, tornou-se calvinista nos Países Baixos, voltou ao catolicismo em Espanha, fugiu para Inglaterra onde aderiu ao protestantismo e, ao ser expulso daquele país, instalou-se em Marrocos onde se tornou muçulmano.

42. M. García-Arenal e M. A. de Bunes, *Los españoles y el Norte de África*, pp. 143, 155-157.

com que os mouros a procuraram restaurar"[43]. Porém, o resultado foi "uma das mais célebres vitórias do nosso século".

O opúsculo deu ainda a saber que, entre as tropas muçulmanas, se contavam alguns homens europeus: "viam-se entre elas [tropas de infiéis] trajes da Europa, cabeleiras, chapéus, plumas, adornos não praticados entre os mouros, e sinais para se reputarem engenheiros cristãos a quem a própria conveniência faz esquecer da observância dos seus religiosos dogmas"[44]. O combate, por mar e por terra, entre Espanhóis e muçulmanos terá durado sete horas[45]. Os cinco corpos das tropas vitoriosas desbarataram o inimigo "deixando o campo semeado de cadáveres e levando de mais de alguns cativos, quatro bandeiras de damasco de diferentes cores, nas quais entrou a real do Bacha em que se vêm bordados de ouro muitos caracteres arábigos. Constou o despojo de cavalos e jaezes preciosos, alquiceres magníficos, turbantes pomposos, armas guarnecidas de prata e bandas de seda arrendadas de ouro com outra bagagem comum"[46]. Finalmente, as baixas espanholas: um oficial subalterno, três sargentos e 14 soldados, a par de sete capitães, seis oficiais subalternos, oito sargentos e 150 soldados, uma parte dos quais vítima de uma explosão num armazém de pólvora que rebentou quando o saqueavam. Destacaram-se, pelos seus feitos, o conde de Aranda e D. José de Vicaria, de entre outros.

Voltaremos a ter folhetos sobre Ceuta, em 1757, desta vez dois. Um referiu-se ao cerco daquele ano, levado a efeito por Muḥammed B.ʿAbd Allāh. Efetivamente, antes de assumir o sultanato, nesse ano de 1757, fez pelo menos duas aproximações à cidade para reconhecer as defesas, levando a cabo um curto ataque, em 23 de maio. Neste caso, a escaramuça acabou por ser objeto de notícia na *Gazeta de Lisboa* e parece não ter motivado grande preocupação na corte madrilena pois, "o príncipe de Marrocos, que comanda o exército, estabeleceu o seu quartel em uma distância tão grande que esta empresa tem mais aparência de um bloqueio que de um sítio"[47].

A *Relaçam do Sitio que os Mouros puzerão á Praça de Ceuta,* publicada em 1757, começou por referir a antiguidade de Ceuta e as designações que então tivera, para continuar justificando a conquista da praça com os ataques corsários que vitimavam as populações cristãs: "dela saíram todas as vezes que os incitava ou o ódio ou a cobiça a executar as piratarias invasões e crueldades contra os católicos, sendo naqueles tempos tão forte, populosa e opulenta que de

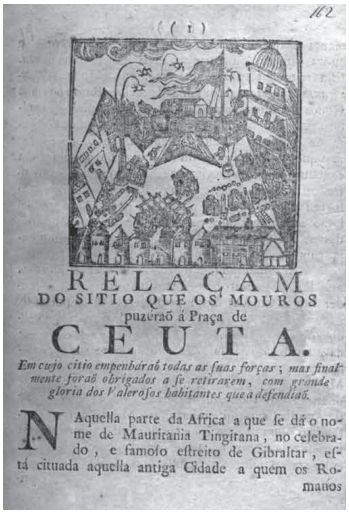
43. *Breve Noticia da gloriosa Vitoria alcançada no dia 17 de Outubro deste presente Anno de 1732 pelas Armas do Serenissimo Rey Catholico D. Fillipe V nos Campos de Ceuta contra as Tropas del Rey de Mequinez que cercavão a mesma Praça, tirada fielmente da Carta Circular impressa que sua Magestade Catholica mandou aos seus Ministros residentes nas Cortes Estrangeiras,* Lisboa Ocidental, Oficina de Pedro Ferreira, 1732, p. 2.

44. *Ibidem*, p. 3.

45. *Ibidem*, p. 7.

46. *Ibidem*, p. 7.

47. *Gazeta de Lisboa,* n.º 38, Lisboa, 22 de Setembro de 1757.



RELAÇAM
DO SITIO QUE OS MOUROS
puzeraõ á Praça de
CEUTA.

Em cujo citio empenharáõ todas as suas forças; mas finalmente forão obrigados a se retirarem, com grande gloria dos Valerosos habitantes que a defendiaõ.

NAquella parte da Africa a que se dá o nome de Mauritania Tingitana, no celebrado, e famoso estreito de Gibraltar, está situada aquella antiga Cidade a quem os Romanos

Figura 2. Frontispício da *Relaçam do Sitio que os Mouros puzerão á Praça de Ceuta* (1757).

seu porto saíram armadas que chegaram a por em susto todas as Espanhas, na verdade a mais sanguinolenta competidora e inimiga da fé católica. Mas não podendo os Portugueses suportar que uns bárbaros e infiéis tivessem em seu poder uma cidade, cujo porto era tão importante e considerado, que sendo os mouros desapossados de Ceuta ficaria a soberba e arrogância abatida, resolveram passar a África, senhorear-se daquela chave de Espanha, como lhe chamavam os mouros"[48]. Isto é, teria sido o corso, o grande motivador da conquista levada a efeito pelas tropas de D. João I, descrita brevemente em seguida[49]. A notícia compreendeu ainda outras referências a Portugal, designadamente a mudança da soberania portuguesa para Castela, explicada de forma eufemística: "passados muitos anos cedeu Portugal a Castela aquela praça e então cuidaram os mouros que melhorariam de fortuna, podendo mais facilmente expulsar dela aos novos dominantes, mas como estes eram aqueles mesmos que lançaram fora das Espanhas aos escravos de Mafoma, aos quais sempre que pelejaram venceram, conservaram aos mouros no mesmo jugo a que os tinham obrigado os Portugueses, sendo tantas as vitórias como as pelejas"[50].

48. *Relaçam do Sitio que os Mouros puzerão á Praça de Ceuta. Em cujo Citio empenharão todas as suas Forças; mas finalmente forão obrigados a se retirarem, com grande Gloria dos Valerosos Habitantes que a defendiam*, Lisboa, [s.n.], p. 2.

49. Sobre as teses acerca da conquista de Ceuta, cf. P. D. Braga, *Uma Lança em África*, pp. 15-20.

50. *Relaçam do Sitio que os Mouros puzerão á Praça de Ceuta*, p. 3.

Depois destas contextualizações, o autor dedicou-se a explicar o sucesso militar espanhol face ao ataque inimigo. Efetivamente, detetada uma invulgar movimentação de tropas muçulmanas pelas sentinelas e atalaias – um corpo de 3000 homens, onde habitualmente estavam 400 – Ceuta começou os preparativos para se defender. Mas, rapidamente, se percebeu que as tropas inimigas estavam em aumento e pretendiam cercar a cidade sob ordens de um "homem perito na guerra, experimentado em campanhas e prudente em resoluções"[51]. Assim, D. Francisco de Córdoba ordenou uma saída para observar o inimigo e capturar algum mouro para obter informações mais precisas, o que foi coroado de êxito: "saiu o dito tenente com tanta fortuna que se encontrou com vinte mouros de cavalo que andavam correndo o campo mais por divertimento que por espias, vinha entre eles um filho de Mulei Abdala Celim, que não passava de dezoito anos de idade, tão bizarro e rico que logo os da praça conheceram ser ele pessoa de grande estima entre os mouros, de repente se viram estes cercados e fazendo mais esforço de os aprisionarem que de pelejarem, conseguiram só à custa de duas feridas, apanharem doze, podendo os mais escaparse, sem que por cautela fossem seguidos, porque D. Francisco de Córdoba não queria expor-se a algum incidente"[52]. Este primeiro sucesso foi festejado "com publicas alegrias como feliz anúncio de venturosos sucessos"[53].

Pelos cativos, ficaram a saber que o objetivo era a conquista da cidade, que já estavam 5000 homens em posição e que a maior parte eram "mouros valerosos"[54]. Perante isto, entendeu o governador juntar 200 cavalos e 700 infantes e fazê-los sair da praça para levantar o cerco. Houve disputas. Todos queriam ir. O governador escolheu uns e aos outros contentou alegando que ficariam com ele para defenderem a praça. Novo sucesso: "Os mouros que não imaginavam que os da praça fizessem saída alguma estavam desapercebidos e vendo marchar contra si os valerosos Espanhóis, de quem sempre foram vencidos, foi em eles tal a confusão, que maior número seguiu uma fugida vergonhosa do que se inclinou a uma defesa necessária. Houve, contudo, uma sanguinolenta peleja, que sendo bem disputada por alguns mouros valerosos, finalmente se veio a declarar pelos da praça, porque recebendo Mulei uma leve ferida, imediatamente desistiu da empresa de que fora autor e, com sua ordem, mandou fugir todos os seus"[55]. O combate saldou-se por 143 inimigos mortos, 37 prisioneiros e obtenção de 18 cavalos. Do lado das perdas espanholas, morreram 11 soldados e um capitão ficou ferido.

51. *Ibidem*, p. 4.
52. *Ibidem*, p. 5.
53. *Ibidem*, p. 5.
54. *Ibidem*, p. 6.
55. *Ibidem*, p. 7.

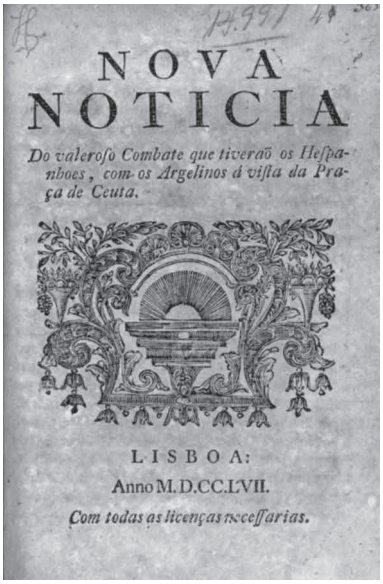

NOVA
NOTICIA
Do valeroſo Combate que tiveraõ os Heſpanhoes, com os Argelinos á viſta da Praça de Ceuta.
LISBOA:
Anno M.D.CC.LVII.
Com todas as licenças neceſſarias.

Figura 3. Frontispício da *Nova Noticia do valeroso Combate* (1757).

Sobre o outro ataque, no mesmo ano de 1757, desta feita perpetrado por otomanos, saiu a *Nova Noticia do Valeroso Combate que tiveram os Hespanhoes com os Argelinos á Vista da Praça de Ceuta.* Neste folheto, preocupado sobretudo com a guerra naval, afirmou-se que os Espanhóis eram bons nas artes da guerra e nas da diplomacia, isto é, "prodigiosos na guerra como consumados políticos na paz"[56]. Antes, o autor teceu vários encómios ao interesse e à importância da guerra para o sexo masculino, considerando que a mesma era uma escola para o exercício dos varões, nela se obtinham glória, grandeza e valor, para salientar ainda que a razão, a justiça e a prudência eram o fiel das ações bélicas. Como se tratou de salientar uma vitória face aos corsários argelinos, ocorrida em 23 de julho de 1757, explicitou-se que o combate ocorrera no Estreito de Gibraltar "com tão violento furor, de parte a parte, que o galeão fez uma tão grande derrota nos mouros que pondo uns em vergonha fugida e metendo outros a pique, conseguiu um valeroso e honrado triunfo para crédito da nação e despique de várias presas que os ditos argelinos barbara e furiosamente têm feito aos Espanhóis"[57].

56. *Nova Noticia do Valeroso Combate que tiveram os Hespanhoes com os Argelinos á Vista da Praça de Ceuta,* Lisboa, s.n., 1757, p. 4.

57. *Ibidem*, p. 5.

Nova escaramuça foi objeto de notícia em 1764. Desta feita, tratou-se de salientar o valor do governador de Ceuta, D. Diego Maria Osório, cuja ação ofensiva foi responsável pelo aprisionamento de uma embarcação turca carregada de trigo, ao largo de Tânger. Curiosamente, o folheto começou de maneira muito semelhante a um outro sobre um combate naval entre Espanhóis e otomanos, publicado em 1756. Neste último, intitulado *Curiosa Noticia de hum Grande Combate, que tiveram tres navios e dois chavecos de mouros, com duas naos de Guerra de Hespanha, em 20 de Mayo de 1756, aonde se refere a grande mortandade que houve de ambas as partes e como os Mahometanos ficarão todos mortos ou captivos e juntamente com eles Celim-Kiali-Baki, nobilíssimo e valeroso Turco e outras mais noticias dignas de Memoria,* saído dos prelos lisboetas de Domingos Rodrigues, pode ler-se: "Foi tal o ódio que o infeliz e desgraçado Mafoma introduziu em seus pérfidos sequazes contra os católicos, que ainda depois de dilatados séculos se conserva entre eles a má vontade, que seus antepassados lhe comunicaram contra nós"[58].

No folheto dedicado aos feitos do capitão de Ceuta, intitulado *Curiosa e Verdadeira Noticia da Famosa Acção e Inclyta Victoria,* publicado em 1764, escreveu-se algo muito semelhante: "Aquele grande ódio e rancor que o infeliz e desgraçado Mafoma introduziu nos seus pérfidos sequazes contra os católicos, está tão radicado nos seus péssimos corações que ainda depois de tão dilatados séculos se conserva entre eles a má vontade, que seus antepassados lhe comunicaram contra nós. Por esta sua insaciável tirania tem a omnipotência divina obrado infinidade de prodígios para os confundir, servindo-lhes os valorosos e intrépidos braços católicos de instrumento eficacíssimo para lhes abater a sua mais bárbara indignação"[59].

O autor da notícia, ao entrar no cerne da mesma, começou por salientar que "a heroica ação e monstruosa façanha que o esforço e intrepidez do valeroso tenente general D. Diego Maria Osório, governador da praça de Ceuta, obrou com os briosos soldados do seu mando, no porto de Tânger querendo apresar um navio turco, que ali se achava carregado de trigo"[60], fora precedida de um outro êxito naval, desta feita sob o comando de D. Vicente Pignatelli, comandante de uma divisão de xavecos castelhanos, que atingira outros Turcos em Tetuão. O governador de Ceuta escolheu D. Martinho Cebollino, tenente do regimento fixo, para o reconhecimento do terreno (praias e enseadas) até ao

58. *Curiosa Noticia de hum Grande Combate, que tiveram tres Navios e dois Chavecos de Mouros, com duas Naos de Guerra de Hespanha, em 20 de Mayo de 1756, aonde se refere a grande Mortandade que houve de ambas as partes e como os Mahometanos ficarão todos Mortos ou Captivos e juntamente com eles Celim-Kiali-Baki, nobilíssimo e valeroso Turco e outras mais Noticias dignas de Memoria,* Lisboa, Oficina de Domingos Rodrigues, 1756, p. 2.

59. *Curiosa e Verdadeira Noticia da Famosa Acção e Inclyta Victoria que o Famigerado Espanhol, Tenente General D. Diogo Maria Ozorio, Governador da Praça de Ceuta, alcançou contra os Mouros no Porto de Tangere, querendo e indo aprezar hum Navio Turco, que ali se achava carregado de Trigo, em 22 de Julho deste presente anno de 1764,* Lisboa, Oficina de Ignacio Nogueira Xisto, 1764, p. 3.

60. *Ibidem*, p. 4.

porto de Tânger. Depois, mandou apressar duas grandes faluas com 42 homens, numa, granadeiros do regimento fixo, comandados por D. Gonzalo Pires, subtenente do mesmo, e na outra, soldados da companhia de cavalaria da praça de Ceuta, comandados por Manuel Pérez, patrão do xaveco. Seguiram sempre "bem acautelados a não se exporem ao precipício de se perderem, procurando sempre segurar a sua retirada"[61].

Resultado: após três dias de navegação "entraram no porto, onde foram logo descobertos, porém vencendo o ardor e intrépido espírito das tropas ao fogo de mosqueteria e de canhão da alcáçova e do cais, todos uniformemente com a espada na mão abordaram ao navio e invocando o santo nome de Maria, investiram uma grande quantidade de mouros, que arrebatadamente lhes queriam impedir este triunfo, e dando penetrantes golpes naquela vil canalha, os mataram aos pares, até que eles não podendo sofrer já os infinitos cortes das espadas católicas, voltaram as costas tão precipitadamente que, fugindo uns por cima dos outros, com confusão se lançavam ao mar. Vendo-se os famosos Espanhóis sem alguma oposição sua, cortaram os cabos ao navio e o arrastaram para fora e o conduziram ao porto de Ceuta, sem haverem experimentado a menor desgraça nesta confusão"[62]. Foram promovidos os que se destacaram no combate.

Em 1765, o sultão Muḥammed B.'Abd Allāh, no âmbito da referida estratégia política que começara a levar a efeito para alcançar a paz, enviou um presente e uma carta a Carlos III, rei de Espanha, através de dois carmelitas descalços, que assim obtiveram liberdade. O monarca respondeu e remeteu igualmente um presente através do governador de Ceuta, Diego Maria Osório, quem deveria confiar a carta e a oferta ao capitão Antonio del Castillo, que teria como intérprete Francisco Pacheco, soldado da companhia de cavalaria da praça de Ceuta. A entrega deu-se em Mequinez, em 26 de fevereiro daquele ano. Na sequência destes atos, o sultão nomeou como embaixador Aḥamad al-Gazzāl, a quem enviou com novo presente de camelos, cavalos e um leão[63]. A comitiva contou ainda com os espanhóis frei Bartolomé Girón, Antonio del Castillo e Francisco Pacheco. Chegam a Ceuta, em 22 de maio, e daí embarcaram numa nau de 70 canhões, passando a Algeciras[64]. O embaixador marroquino foi escoltado até Madrid. Esteve em Ceuta sete dias, durante os quais "se lhe fizeram as honras devidas ao seu caracter e assim o governador e todos os oficiais e as mais pessoas de distinção se esmeraram em cortejar a sua Excelência e a

61. *Ibidem*, p. 6.

62. *Ibidem*, pp. 6-7.

63. Sobre os envios de presentes constituídos por animais à Corte de Madrid, cf. C. Gómez-Centurión Jiménez, *Alhajas para soberanos. Los animales reales en el siglo XVIII. De las leoneras a las mascotas de cámara*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2011.

64. M. Arribas Palau, «El viaje de fr. Bartolomé Girón de la Concepción a Marruecos en 1765», em *Las relaciones hispano-magrebíes en el siglo XVIII. Selección de estudios*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 2007, pp. 97-110; Idem, «El ceutí Francisco Pacheco, intérprete y vicecónsul (último tercio del siglo XVIII)», em *Ceuta en los siglos XVII y XVIII*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 2004, pp. 317-345.

toda a sua comitiva"[65]. De Algeciras passaram a Tarifa, Medina Sidonia, Jerez, Lebrija, Palacios, Sevilha, Carmona, Fuentes de Campaña "de donde são os últimos avisos"[66], segundo o autor do opúsculo; Córdova, Carpeo, Andujar, Illescas, Madrid e Buen Retiro. De presente, Carlos III recebeu cavalos, dromedários e camelos, tendo-lhe sido entregues religiosos e cativos espanhóis. O autor terminou com a expressão: "na segunda relação daremos notícia da embaixada e presentes que trouxe ao rei de Espanha"[67]. Não se encontrou este folheto. De qualquer modo, refira-se que no que aqui tratamos encontraram-se diversas informações relativas aos recebimentos que as cidades proporcionaram ao embaixador e sua comitiva, sendo de destacar quer as diversões: bailes, música, touradas, quer, muito em especial, a visita a espaços reveladores do poder económico e bélico de Espanha. Algumas destas notícias poderão ter sido obtidas nas gazetas e ainda num texto afim intitulado *Breve Relación de la llegada, estancia y partida que hizo en esta Ciudad de Sevilla Cydi Amet El Gazel, Embajador de Marruecos a la Católica Majestad de nuestro Rey y señor D. Carlos III*[68].

Esta embaixada levou à assinatura do tratado de paz entre Espanha e Marrocos, em 1767. Novos problemas sugiram no Norte de África em 1774. Apesar de se viver em período de paz, o sultão decidiu tentar recuperar Melilla, tendo igualmente posto cerco ao Peñon de Alhucenas. A guerra hispano-marroquina terminará em 1779[69].

Finalmente, encontrámos um folheto de 1791, intitulado *Carta que hum Amigo de Ceuta escreveo a outro desta Cidade em a qual lhe dá huma circunstanciada Noticia da Resplandecente Embaixada que a Raynha n. S.ra mandou ao Imperador de Marrocos e dos prezentes que dali vierão para esta Corte*[70]. Desta feita, as notícias referem-se à embaixada de Portugal, enviada por D. Maria I a Marrocos, no intuito de ratificar o tratado de paz[71]. Ceuta está ausente do conteúdo mas não

65. *Nova Relação da Embaixada que mandou o Imperador de Marrocos a el-Rey Catholico e da Viagem que fez o Embaixador Cide Hamet El Gazel e grandeza com que o tem recebido em os seus dominios e a toda a sua comitiva, depois que embarcou em Ceuta, até entrar em a Corte de Madrid,* Lisboa, Oficina da Viúva de Ignacio Nogueira Xisto, 1766, p. 3.

66. *Ibidem*, p. 6.

67. *Ibidem*, p. 8.

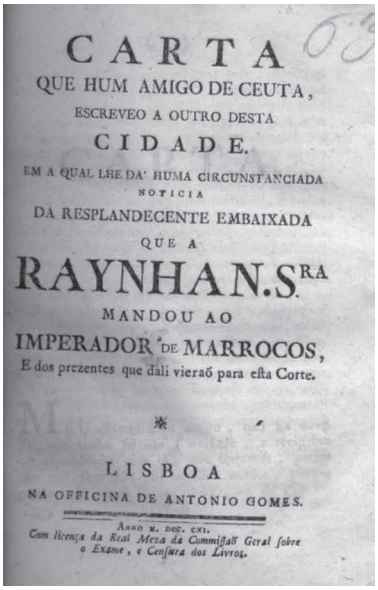
68. Publicado pela Imprenta Manuel Nicolás Vázquez, em Junho de 1766.

69. M. Arribas Palau, «La reanudación de las relaciones comerciales entre España y Marruecos (1779-1780)», em *Las relaciones hispano-magrebíes en el siglo XVIII. Selección de estudios*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 2007, pp. 297-324; M. García-Arenal e M. Á. de Bunes, *Los españoles y el Norte de África*, pp. 150-152.

70. *Carta que hum Amigo de Ceuta escreveo a outro desta Cidade em a qual lhe dá huma circunstanciada Noticia da Resplandecente Embaixada que a Raynha n. S.ra mandou ao Imperador de Marrocos e dos prezentes que dali vierão para esta Corte,* Lisboa, Oficina de António Gomes, 1791.

71. Sobre esta embaixada, cf. I. D. Braga, *Missões Diplomáticas entre Portugal e o Magrebe no século XVIII. Os Relatos de Frei João de Sousa,* Lisboa, Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 2008, 380 pp. Disponível *on line* em https://www.academia.edu/8751001/, e E.-M. von Kemnitz, *Portugal e o Magrebe (séculos XVIII/XIX). Pragmatismo, Inovação e Conhecimento nas Relações Diplomáticas,* Lisboa, Instituto Diplomático, 2010.

do título. O autor afirmou ter recebido as notícias que publicou através de um cônsul de Portugal em Mequinez mas nada esclareceu sobre a primeira conquista do Portugueses em Marrocos.



CARTA

QUE HUM AMIGO DE CEUTA,

ESCREVEO A OUTRO DESTA

CIDADE.

EM A QUAL LHE DA' HUMA CIRCUNSTANCIADA

NOTICIA

DA RESPLANDECENTE EMBAIXADA

QUE A

RAYNHAN.S^RA

MANDOU AO

IMPERADOR DE MARROCOS,

E dos prezentes que dali vieraõ para eſta Corte.

LISBOA

NA OFFICINA DE ANTONIO GOMES.

ANNO M. DCC. CXI.

Com licença da Real Meza da Commiſſaõ Geral ſobre o Exame, e Cenſura dos Livros.

Figura 4. *Carta que hum Amigo de Ceuta escreveo a outro desta Cidade* (1791).

5. O que transmitem estas notícias aos Portugueses? Poderemos referir alguns valores universais para os europeus do século XVIII, em consonância com os dos período medieval e restante época moderna, designadamente a valor da guerra como fator de enobrecimento, fazendo sobressair as qualidades de audácia, coragem, força e valentia masculinas. Poderemos também encontrar omnipresentes referências à secular relação de ódio entre cristãos e muçulmanos, ao desejo mútuo de conquista e de reconquista de territórios, à quantidade e ao valor do inimigo que, contudo, é vencido por menor número de cristãos mas melhor preparados, tornando evidente a supremacia espanhola, sem esquecer, num caso, a crítica aos europeus mercenários que compactuavam com o inimigo integrado os seus exércitos. A cruz contra o crescente alimentou, nos casos de sucesso, como estes que foram alvo de publicação, o saque dos vencidos, traduzido em homens, cavalos, armas, bandeiras e todo um conjunto de apreciadas e ricas peças de vestuário e alimentou também as ideias de supremacia da cristandade face ao Islão e de prémios para os mais valorosos. Finalmente, alguns destes textos não omitiram a antiguidade de Ceuta, a conquista portuguesa da cidade pelas tropas de D. João I e as motivações que levaram a esse ato bélico, a presença lusa na cidade e a passagem desta para a soberania

castelhana. Isto é, a tradicional inimizade entre Espanhóis e Portugueses, é sempre subalternizada, na realidade omitida, a favor de um bem maior que é palpável através das vitórias contra o Islão.

Utilizando uma retórica próxima à dos sermões, na qual se transmitem informações e se persuadem os leitores e ouvintes, em tempo que se pretende seja bastante próximo dos acontecimentos – veja-se a expressão utilizada num dos folhetos: "Este o moderno sucesso acontecido na cidade de Ceuta, do qual damos a ler as notícias que até ao presente se nos comunicaram, e se acaso ainda houver algum incidente a este respeito dele daremos verdadeira notícia aos curiosos"[72] – estas informações salientam sempre as grandes dimensões da vitória e a miséria dos que foram enganados[73]. Assim, mais do que qualificar os textos, integrando-os em categorias, importa, como salientou Roger Chartier, percecionar as intenções de quem os escreveu e publicou e aferir a receção das obras por parte dos leitores, o que nem sempre é tarefa fácil[74]. Neste caso, não sabemos quem leu estes opúsculos, sabemos, contudo, que as ideias aí veiculadas tornavam evidentes os ódios e as inimizades seculares e o doce sabor da vitória, justificando assim as opções dos monarcas.

Resumo

Após a entrada de Ceuta na coroa de Castela, os portugueses continuaram a ter interesse no que se passava na que fora a primeira conquista portuguesa em terras do continente africano. Prova dessa curiosidade foi a publicação de diversos pequenos textos sobre a cidade, quase todos de carácter militar, ao longo do século XVIII.

Palavras-chave: Ceuta, Espanha, Notícias, Portugal, século XVIII.

Abstract

The impact of the past: notices, news and relations of Ceuta in Portugal in 18th century.

Ceuta became officially part of the crown of Castile in 1668. However, the Portuguese did not lost interest in what was the first Portuguese land in Africa. The publication of several booklets about the city, almost all with military character throughout the 18th century, testified the continuous attention in the region.

Keywords: Ceuta, Spain, News, Portugal, 18th century.

72. *Relaçam do Sitio que os Mouros puzerão á Praça de Ceuta*, p. 7.

73. C. Jouhaud, «Imprimir o acontecimento. La Rochelle e Paris», em *As Utilizações do Objecto Impresso*, tradução de Ida Boavida, Lisboa, Difel, 1998, p. 380.

74. S. J. Wiseman, «Pamphlet Plays in the Civil War», p. 76; R. Chartier, «A Enforcada que foi salva», p. 86.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.13
Para citar este artículo:
Bouzineb, Hossain, «La mirada retrospectiva de Francisco Feliu de la Peña hacia dos hechos históricos concomitantes: el drama morisco y la conquista de las plazas africanas». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021),
DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.13

LA MIRADA RETROSPECTIVA DE FRANCISCO FELIU DE LA PEÑA HACIA DOS HECHOS HISTÓRICOS CONCOMITANTES: EL DRAMA MORISCO Y LA CONQUISTA DE LAS PLAZAS AFRICANAS

*Hossain Bouzineb**

La cuestión de los enclaves que, desde el siglo XV, España ocupa en las costas de Marruecos siempre fue una fuente de tensiones y enfrentamientos entre los dos vecinos. Variadas razones estimulaban tales ocupaciones como, por ejemplo, la lucha contra la piratería que castigaba las costas españolas, además del deseo de perseguir a los moros en su propia tierra, como mandaba el testamento de Isabel la Católica. Sin embargo, con el paso del tiempo, la motivación o motivaciones que podrían haber tenido lugar en un determinado momento para los objetivos en cuestión debieron desaparecer, permaneciendo dichos enclaves, particularmente los llamados Presidios Menores, como gravosos lastres que la economía de España no conseguía soportar, lo que llevaba a plantear su abandono o destrucción. En este sentido, además de la obra de Francisco Feliu de la Peña, que dedicó una profunda reflexión a la cuestión aquí evocada, pronunciándose a favor de la solución del abandono, hemos podido hallar otros españoles anteriores que fueron en el mismo sentido, como Juan Josef Navarro que, ya en 1729, veía que "[…] no hay que meramente dos que es preciso conservar y mantener, que son Ceuta y Mazalquivir […]. Las demás son todos un perpetuo censo a la corona"[1]. Entonces presentó un informe al rey Felipe V que abogaba por la salida de dichos presidios, a la vez que proponía ocupar las islas Chafarinas.

* Catedrático emérito de la Universidad Mohammed V de Rabat y miembro correspondiente de la RAE por Marruecos.

1. J. Vargas y Ponce, *Varones ilustres de la marina española. Vida de D. Juan Josef Navarro, primer marqués de la Victoria,* Madrid, Imprenta Real, 1808, pp. 500-501.

En el mismo contexto, hemos de recordar también que en las Cortes de Cádiz[2] se dieron largos debates en torno a la entrega de los Presidios Menores al emperador de Marruecos, que duraron desde el 14 de febrero de 1811 hasta el 12 de enero de 1812, mostrando toda la determinación que sobre esto animaba al Consejo de Regencia, que inicialmente planteó la idea, junto con un grupo de diputados que finalmente obtuvieron la mayoría de los votos a favor de la anhelada entrega. Muchos años después de Feliu de la Peña, y en la misma línea del abandono de los Presidios Menores, tenemos también la postura de José Ortega y Gasset, expresada en 1914, en un artículo titulado «Para la cuestión marroquí pedimos un poco de seriedad», donde abogaba por: "… el abandono absoluto de Marruecos, incluso de esos viejos peñones calvos donde está agarrada secularmente España, como un águila herida…"[3].

Hay que reconocer que el texto de Francisco Feliu de la Peña, basado en una exuberante documentación inédita, ofrece elementos detallados de todo lo referente al Peñón y a la política española sobre el mismo y sobre otras plazas; sin embargo, pocas son las informaciones que da acerca de Marruecos, si se exceptúa lo que dice de los habitantes de los territorios adyacentes, sobre todo.

En este sentido, hemos querido señalar brevemente el ambiente que se vivía en Marruecos en determinadas fechas en que el Peñón conocía situaciones especiales como la de 1662, cuando "era ya tanta la escasez de víveres, que en todos tiempos y circunstancias ha de sufrir" (pp. 63-64). Por esta fecha, Marruecos atravesaba una situación de inestabilidad interna y de luchas entre distintas facciones que se querían arrogar el poder político para reemplazar a la moribunda dinastía saadí. En 1677, cuando en el Peñón "la misma falta había llegado a un terrible estremo: solamente se repartían algunas onzas de bizcocho mazamorrado" (p. 64), en Marruecos ya estaba reinando el sultán Muley Ismael (1672-1727) que se había fijado el objetivo de recobrar los territorios ocupados, consiguiendo ganar aquellas plazas sometidas por los españoles sobre la costa atlántica como Larache (1689) y la Mamora (1681), así como Tánger (1684), que los ingleses habían recibido de los portugueses, además de imponer largos cercos a Ceuta y Melilla, pero, al mismo tiempo, nada pudo hacer para evitar la ocupación de Alhucemas en 1673, sólo un año después de su accesión al trono. Hay que recordar que, a pesar de todos sus esfuerzos por recuperar las plazas mediterráneas ocupadas por España, no lo consiguió.

Cuando en 1743 el Peñón padeció la peste bovina, en Marruecos reinaba Abdellah ben Ismael, un sultán que fue depuesto y repuesto varias veces, conociendo continuas rebeliones de las tribus bereberes y de conflictos armados con España. Entre 1775 y 1790, el Peñón sufría ataques, más o menos improvisados y sostenidos, en una etapa que coincide con el reinado del sultán Mo-

2. J. Lorenzo Villanueva, *Mi viaje a las Cortes*, Madrid, Imprenta Nacional, 1860.

3. J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, tomo I (1902-1916), 7.ª edición, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 298.

hammad ben Abdallah, coetáneo de Carlos III de España (1759 a 1788), con quien mantenía unas relaciones fluidas, consiguiendo la firma de un tratado de paz con Marruecos en 1767 y un convenio de paz en 1780. Pero a pesar de ello, las relaciones hispano-marroquíes conocieron dificultades por causa de las plazas ocupadas por España en el norte de África. "Por los años de 1811 y 12, durante la guerra contra Napoleón, fueron otra vez tantas las escaseces, que la plaza también se vio obligada a disponer que 156 presidiarios se fueran con los infieles, sin que tal conducta forzada pueda bajo ningún concepto disculparse, puesto que la continjencia es muy prevista" (pp. 64-65). Hay que recordar que, a la sazón, Marruecos estaba bajo el gobierno del sultán Muley Solimán (1792 a 1822), caracterizado por un espíritu de conservadurismo y una religiosidad radical, y cuyo reinado también estuvo marcado por la propagación de una terrible peste. Este sultán temía la expansión hacia Marruecos de lo que estaba ocurriendo en Europa a raíz de los avances de Napoleón por las tierras españolas y portuguesas y otras. En este contexto, tuvo lugar el 14 de febrero de 1811, ante las cortes de Cádiz, la propuesta de cesión al sultán de Marruecos de los Presidios Menores de África.

Como anteriormente hemos indicado, los debates en torno a esta propuesta duraron aproximadamente un año, obteniendo a fin de cuentas una mayoría de los votos a favor de la anhelada entrega. Por último, Feliu de la Peña se refiere en dos ocasiones al sultán Muley Abderrahman, coetáneo suyo, cuyo reinado se extendió de 1822 a 1859, y fue marcado por varias revueltas internas y por los conflictos con Francia, que asestó un duro golpe a los marroquíes en la batalla de Isly en 1848, por apoyar al argelino Emir Abdelkader en su lucha contra la penetración francesa en Argelia. En su época fueron ocupadas las islas Chafarinas.

La motivación que nos ha animado para intentar conocer en profundidad la personalidad del anteriormente referido Francisco Feliu de la Peña ha sido sobre todo nuestro deseo de ahondar en su lúcida lectura de la historia de España y su valoración de la perpetuación de la política española de ocupación de territorios norteafricanos, expuestas en su *Leyenda histórica-política militar-administrativa-religiosa del Peñón de Vélez de la Gomera, con noticia de las espediciones españolas contra la costa de Africa, y Memoria*[4] *sobre la conservación o abandono de los Presidios Menores* (en adelante, *Leyenda);* una lectura y una valoración que pocas veces hemos hallado expuestas con una ponderación y una voluntad de superación de las situaciones caducas, escudadas en una equivocada defensa del honor y orgullo

4. A pesar de que las dos partes de esta obra son dedicadas a la historia del Peñón y consiguientemente a la política española en este lugar y en los demás puntos denominados Presidios Menores, el libro, por la forma seguida en su elaboración, se presenta como dos partes independientes; la primera viene marcada por la reflexión en torno a la política seguida por España en este enclave y en otros, y la segunda constituye más bien un análisis de las posturas adoptadas con respecto a la conservación o abandono de dichos presidios. En esta ocasión hemos optado por dedicar nuestro análisis únicamente a la *Leyenda*.

de España. Francisco Feliu de la Peña también ha despertado en nosotros la curiosidad de descubrir a una de las personalidades pensadoras libres y visionarias y con lejanía de miras, que pudo predecir, a veces, con bastante anticipación lo que mucho tiempo después iba a ocurrir. Fijémonos en la siguiente premonición, manifestada a propósito de la ocupación de Argelia por los franceses:

> "La Francia coloniza, se replica; es muy cierto. Pero ¿cuál es el estado de esta nación, o su poder, población, riqueza y necesidades...? Creemos que podemos escusar comparaciones; y, sin embargo, tal vez no tardará en llorar su conquista; sin perjuicio de que, si su poderío se resintiera, mucho le había de pesar la Arjelia; si es que un día no se ve precisada por una guerra continental a abandonarla, después de haber hecho tantos sacrificios, é invertido millones de millones" (p. 152)[5].

Efectivamente, pese a todos nuestros intentos por recopilar datos suficientes que nos permitan un mayor conocimiento de los distintos aspectos de la semblanza de esta destacada figura, todavía no lo hemos logrado; pocos datos tenemos acerca de la misma, recogidos de obras dispersas, que se refieren a su condición de hombre de letras, militar y político liberal que sufrió el destierro en el Peñón de Vélez de la Gomera, que según Gabriel de Morales y Mendigutía[6]: "El 1 de agosto de 1845, embarcó en Málaga, desterrado al Peñón, el Brigadier D. Francisco Feliu de la Peña, que escribió en la Plaza su Leyenda…".

La única obra que nos ha permitido una biografía más o menos extensa sobre Francisco Feliu de la Peña es el *Diccionario biográfico y bibliográfico de los escritores y artistas catalanes del siglo XIX*, por Antonio Elías de Molins (Barcelona, 1889). Sin embargo, a pesar de la mencionada extensión, nada nos dice esta obra acerca de su destierro en el Peñón de Vélez de la Gomera ni de las causas y circunstancias de tal destierro; sólo, de pasada, se evoca este hecho en algunos estudios como los contenidos en la obra conjunta titulada *El Peñón de Vélez de la Gomera*[7]. En el artículo denominado «La organización administrativa del Peñón de Vélez en la Edad Moderna»[8], se afirma al comienzo que "Algunos de los mejores estudios y descripciones que tenemos sobre el Peñón nos los han legado personajes que estuvieron confinados en él por cuestiones políticas propias de los avatares del siglo XIX, caso de Francisco Feliu de la Peña…". Asimismo, Gabriel de Morales aduce una cita en la p. 302 de la misma obra, en la que se refiere al confinamiento de Feliu:

---

5. Las referencias a las páginas de la *Leyenda* que de aquí en adelante ponemos entre paréntesis se refieren a la paginación de la edición de Valencia, Imprenta de Don Mariano Cabrerizo, 1846.
6. G. de Morales, «Efemérides del Peñón de Vélez de la Gomera», en A. Bravo Nieto y J. A. Bellver Garrido (eds.), *El Peñón de Vélez de la Gomera, historia, cultura y sociedad*, Melilla, Instituto de Cultura Mediterránea, 2008, p. 544.
7. A. Bravo Nieto y J. A. Bellver Garrido (eds.), *op. cit.*
8. Véase F. Feliu de la Peña y A. Ramos Charco-Villaseñor, «La organización administrativa en el Peñón de Vélez en la Edad Moderna», en A. Bravo Nieto y J. A. Bellver Garrido (eds.), *op. cit.*, p. 193.

> "El brigadier Francisco Feliu de la Peña, que estuvo confinado en el Peñón durante algún tiempo, también nos ha dejado algunos retazos muy interesantes relativos al periodo en el que estuvo en esta fortaleza, y que adquieren el privilegio de la inmediatez".

El mencionado diccionario, que le dedica unas cuatro columnas, habla de su nacimiento en San Ginés de Vilasar en 1801[9], fecha probablemente equivocada si se atiende a la temprana edad de 8 años para ingresar en el ejército. Dice que en 1809 ingresó en el ejército como cadete y en 1811 ascendió a subteniente; menciona sus destinos en Cádiz y Burgos, así como en Costa Rica (1817), donde fue maestro de cadetes; en 1821 regresó a España, para servir en distintos regimientos y desempeñar varios cargos en el ejército; en 1837 se le concedió los honores de secretario de S.M. con ejercicio y después fue nombrado secretario de la Capitanía General de Granada. Por sus méritos, fue ascendido a coronel en 1839 y algún tiempo después a brigadier y nombrado secretario del Ministerio de la Guerra. Murió en Madrid el 2 de mayo de 1851.

Su primer ensayo literario se publicó en 1837 en Sevilla y lleva por título *Elena y Paulino*, cuya aparición coincidió con la publicación de la novela histórica de Víctor Hugo, *Nuestra Señora de París*, a la que Francisco Feliu se opuso "temiéndose de su expansión males sin cuento"[10]. En 1846 y 1847 formó parte de *El Fénix*, un periódico ilustrado en el que escribió varios artículos musicales con el seudónimo de El aficionado, y revistas teatrales con el de Mosca. En 1846 publicó su *Leyenda*, objeto de nuestro presente estudio. De ella dijo Fernando Saruel Hernández:

> "Esta obra quizá sea la primera donde se refleja en un libro impreso la historia de este enclave español en el norte de África, ya que, según hemos podido constatar en diferentes archivos nacionales, no existe ninguna otra publicación más o menos divulgativa sobre el Peñón y sus vicisitudes históricas"[11].

Para no extender demasiado el aspecto biográfico de nuestro autor, remitimos al mencionado *Diccionario biográfico* donde se puede hallar la lista completa de su obra.

Nos ha sorprendido que una figura como Francisco Feliu de la Peña no haya tenido la suerte de gozar de la atención de los estudiosos y críticos; pocos son aquellos que dedicaron algún espacio a sus escritos, sobre todo literarios, como la *Leyenda*. De nuestras indagaciones no han resultado sino escasos estudios o comentarios a tal texto que, además, no entran a valorar el fondo de su postura política, sino que se ciernen a la exposición de los aspectos descrip-

9. J. Corominas, *Suplemento a las Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes*, Burgos, Imprenta de Arnaiz, 1849, no señala la fecha de nacimiento de Francisco Feliu de la Peña.

10. *Ibidem*, p. 106.

11. F. Saruel Hernández, «Intentos de abandono del Peñón de Vélez de la Gomera en los siglos XVIII y XIX», en A. Bravo Nieto y J. A. Bellver Garrido (eds.), *op. cit.*, p. 326.

tivos de sus escritos que podrían considerarse de carácter inocuo. Esperábamos encontrar alguna observación que detallara en profundidad sus ideas y su filosofía humanística, pero nos ha dado la impresión de que los que se atrevieron a comentar dicha obra lo hicieron tomando todas las precauciones para no atraer los dardos de los que veían lo contrario que Feliu de la Peña.

En este sentido, hemos podido dar con un par de artículos sobre la *Leyenda* y la *Memoria*[12] de Francisco Feliu, publicados en 1846 en la *Revista de España, de Indias y del estranjero*[13], por Fermín Gonzalo Morón, uno dedicado a la *Leyenda* y otro a la *Memoria*. Este autor, que ha procurado resumir el contenido de la obra de Feliu de la Peña, sigue un procedimiento propio de presentar el texto de la misma, refiriéndose a los puntos tratados, que inmediatamente enlaza con sus propios comentarios, pero descontextualizando los hechos narrados, sin ajustarse en nada con la línea de las opiniones expresadas por el autor de la *Leyenda* y de la *Memoria*, lo que fácilmente puede inducir a confusión a los lectores que no hayan leído la obra de Feliu, llevándolos a creer que los comentarios van en el mismo sentido del texto de este último. En realidad, más que reseñar la obra de Feliu, lo que hizo Gonzalo Morón fue defender, a su manera, las opiniones contrarias. La diferencia fundamental entre lo que escribió Feliu y lo que cree resumir Gonzalo Morón reside en que el primero no recuerda los hechos para enorgullecerse, como hace el segundo, sino para lamentar la manera en que han sucedido.

Francisco Feliu, reconociendo su inesperado encuentro con el tema de los tres Presidios Menores, sin proponérselo inicialmente, se vio desarrollándolo a través de las más de 150 páginas de su mencionada obra. Recordemos que las circunstancias que rodearon el nacimiento de estos textos fueron justamente su encarcelamiento en el propio Peñón de Vélez:

> "Para distraernos de un acto inesperado que sufrimos, se nos ocurrió el proyecto: sucesivamente de los archivos se nos facilitaron varios documentos, é insensiblemente traslimitando nuestro propósito, hemos avanzado hasta la misma cuestión vital de las tres plazas denominadas Presidios-menores. Los datos que adquirimos son importantes, y ya también ambicionamos el ofrecerlos a nuestra pobre patria en momentos que precisamente ha de adoptarse una determinación sobre aquellas posesiones, que constantemente la desangran y aniquilan…" (p. 7).

Tras un minucioso repaso de la historia de las acciones españolas en el Mediterráneo, ya desde el siglo XV, asociado a la valoración de dichas acciones por el autor, este llega a distintas conclusiones. Puede que los dos párrafos siguientes sinteticen la esencia de su parecer acerca de la política española de ocupación:

---

12. A pesar de llevar el mismo título los dos artículos, que empiezan con la palabra Memoria, uno concierne la *Leyenda* y otro la *Memoria.*

13. Se trata de la «Memoria sobre la conservación o abandono de los Presidios Menores, precedida de una historia sucinta sobre el peñón de Vélez de la Gomera, por el brigadier don Francisco Feliu de la Peña», *Revista de España, de Indias y del estranjero*, bajo la dirección de D. Fermín Gonzalo Morón y D. Ignacio de Ramón Carbonell. Tomos: sesto y sétimo, Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra y compañía, 1846.

> "Victoria, destrucción y abandono, o fortificar caprichosamente y hasta con lujo alguno de los puntos adquiridos para continuar el exterminio de aquellos habitantes, fue la marcha y el sistema constante de nuestro gobierno. La misma plaza de Ceuta, conquistada en 1668, es decir, en tiempos de más avanzada previsión y política, y de la que el lord Londonderry en 1840 dijo a su gobernador que era la plaza más fuerte del mundo, ¿qué nos ha producido?
>
> Era reservado a los ingleses apoderarse de Jibraltar para tener la llave del Mediterráneo, y pesar sobre el comercio de España; a los franceses en Arjelia poseer, colonizar y dominar; y a los españoles, después de haber derramado tanta sangre y gastado lo que no puede calcularse, conquistando y fortificando, el perseguir a los fronterizos, y quedarse solos, enteramente incomunicados en unas varas de terreno de un tan vasto continente, para destruirlo por escursiones o cabalgadas gritando viva la religión" (pp. 39-40).

Desde las primeras páginas de la *Leyenda*, palpamos la voluntad del autor de una toma de postura con respecto a importantes hechos históricos de los que resultaron muchas injusticias cometidas contra los hijos de la tierra española y sus vecinos. La proscripción de lo islámico en España y el destino de los últimos musulmanes españoles son percibidos por unos como un dramático episodio causante de heridas que no se han cicatrizado todavía[14], y por otros como un alivio del incómodo intruso que, para algunos, representaron el musulmán y el judío, con su presencia en las tierras de España. Muy variadas son las valoraciones de esta cuestión humana y cultural, en torno a la cual mucho se ha escrito y que seguramente así continuará por mucho tiempo derramando tinta…

Feliu de la Peña es uno de los intelectuales españoles del siglo XIX que no permanecieron impasibles ante el dramático destino reservado a la población musulmana española, que evocó cuando quiso examinar la cuestión de los denominados Presidios Menores, brindándonos sus reflexiones en torno al problema de España, en tanto que nación, que sufrió un desgarro en carne propia, a la vez que lo causó a otras naciones, poniéndolo en relación con lo que producía la ocupación española de distintos puntos en el Mediterráneo.

Su llegada al lugar de su encarcelación en el Peñón de Vélez de la Gomera, donde fue confinado por problemas políticos, le hizo ver el resultado final de todo el proceso de expulsiones de los musulmanes de España:

> "A vista de tan tenebroso espectáculo el corazón se siente oprimido, y la imajinación se sobrecoje, concentra y medita. A poco la conmueven pesados recuerdos del furor del fanatismo, y del orgullo de nuestra España, que no satisfecha

14. Para los musulmanes, el trauma producido por la pérdida de al-Andalus sigue sin aliviarse hasta el día de hoy; cada vez que pierden un territorio, surge en el horizonte la pérdida de al-Andalus o "el paraíso perdido", como obsesión permanente e imborrable. El poeta egipcio Ahmad Chawki (1868-1932), a través de un largo poema titulado *al-Andalus al-ŷadīda*, llora la pérdida de Edirne, capturada por los búlgaros en 1912, que califica de "hermana de al-Andalus". El poeta palestino Mahmud Darwish, en más de una ocasión, llora la pérdida de Palestina recordando la pérdida de al-Andalus por los musulmanes.

> con haber arrojado a los moros de sus playas, estableció cuerpos de guardia en las fronterizas, para que más tarde sirvieran de depósitos de inmoralidad y de crimen" (p. 15).

Feliu de la Peña, con lúcidas miradas retrospectivas a la historia, iluminadas desde la profunda lectura y comprensión de la misma, logra deshacerse del patriotismo excluyente que muchos coterráneos suyos no conseguían.

El proyecto católico de perseguir a los moros en sus propias tierras, tal y como preconizaba el testamento de Isabel la Católica, es percibido en la *Leyenda* como un choque de las pretensiones políticas eclesiásticas españolas, con respecto a las tierras africanas, con los objetivos de la monarquía. La carta interceptada por el cardenal Cisneros pone de manifiesto este celado extremo:

> "En 1494 se publicó la necesidad de emprender la conquista de África, con el secreto y acordado fin de conducir a ella a los jenios turbulentos, y que con la paz tan mal hallados estaban" (p. 21). Efectivamente: 'Preparábase el cardenal para mayores conquistas; pero habiendo sorprendido una carta del rey a Navarro, en la que le decía: «Impedid que ese buen hombre (por el cardenal) vuelva a España; es necesario utilizar su persona y su dinero hasta donde se pueda», el irascible prelado, abandonando su proyecto, armada y espedición, se volvió a Cartajena'" (p. 26).

Feliu de la Peña recuerda los excesivos rigores del cardenal que, "de condición desosegada […], desarrolló un fanático furor contra Berbería" (pp. 20-21). Con ironía describe su proceder con los musulmanes de Granada que, a toda costa, quería bautizar, sin que para nada le sirvieran las arraigadas convicciones que estos tenían:

> "El Señor Cisneros había ya en Granada bautizado por aspersión a millares de los que a sí mismos se titulaban verdaderos creyentes, desplegándose luego con ellos todo jénero de rigores, porque creían que aun podían creer lo que siempre habían creído" (p. 20).

La explicación que Feliu de la Peña dio al proyecto de conquista de las tierras africanas era muy diferente del que normalmente se destinaba al consumo general; de sus palabras se deduce que el problema de la estabilidad del país no lo planteaban los moriscos, sometidos a una "persecución […] objeto de una rastrera y miserable política" (p. 20), sino otros. Por ello, "en el consejo del rey Don Fernando se convino en la precisión de tener ocupada la mucha jente de guerra que había, por exijirlo así la tranquilidad interior de los reinos" (p. 20).

Por otra parte, el descubrimiento del Nuevo Mundo y las nuevas perspectivas que se abrían ante la potencia española, sobre todo, plantearon la reconsideración del proyecto de expansión en África. En este contexto, se dio en España la pugna entre dos ideas encontradas: entre la que se proponía continuar la persecución de los moros en sus propias tierras y la que tendía a privilegiar las nuevas conquistas, por considerarse más jugosas.

Uno de los puntos que aprovechaban los rivales de Cristóbal Colón para desviar la atención del rey de las cuestiones de América era, justamente, la ocupación de Melilla. Sobre este tema, Colón argumentaba:

> "que por solo sostener aquel punto sin poderse desde él ofender, se necesitaban 3.000 hombres, mayor número del que él pedía para continuar sus descubrimientos, causando por otra parte mayores gastos, sin que pudieran producir utilidad, ni tampoco ofrecer ventaja para la conquista de África, porque no había puerto que pudiera servir para la guerra, ni sostenerse por las fuertes corrientes de levante para el estrecho de Jibraltar" (p. 22).

Pero a pesar de la clara oposición del almirante del Nuevo Mundo, se prosiguió con la conquista de Melilla, sin dar mayor interés al proyecto africano de expansión. En este sentido, y según Joseph Pérez:

> "el giro tomado por la política española después de 1492 debe mucho a Fernando el Católico en quien Braudel ve el gran responsable del abandono de las empresas africanas, después de 1511. A juicio del hispanista francés, bajo la dirección del rey, los aventureros españoles prefirieron a las tierras quemadas y secas del Magreb las fabulosas comarcas del Nuevo Mundo o las fértiles llanuras de Italia"[15].

En cuanto a la ocupación del Peñón de Vélez de la Gomera, Francisco Feliu dice que se produjo como represalia contra los granadinos que se habían refugiado en Vélez de la Gomera, cercana al peñón que lleva el mismo nombre:

> "Sus habitantes, por otra parte, o los que huyendo de Granada se habían refujiado en ella, volvían a nuestras costas en busca de sus familias, patrimonios y herencias, que manos ajenas habían usurpado con el título de conquista" (p. 24).

De este modo recuerda cómo esperaban la llegada los de Vélez a los suyos que de España venían:

> "Cercano a la pequeña playa de la mencionada ciudad de Vélez, era muy a propósito para abrigar y proteger a sus buques, y para atalaya de las embarcaciones en tiempos que unas mismas familias vivían en las dos costas que el Mediterráneo separa. ¡Desgraciada Vélez! en el gran libro del inexorable destino, del que sólo las páginas de lo pasado pueden leerse, y son impenetrables las del porvenir, estaba escrito que esa torre-vijía que más de una vez hiciera derramar lágrimas de alegría porque había hecho la señal de que llegaban de España tus hijos, esposos, padres, deudos y amigos, había un día de causar tu total destrucción y ruina" (pp. 19-20).

Así pues, estrechamente vinculados los dos lugares de Granada y de Vélez[16] de la Gomera, nuestro autor se pone a rememorar los sucesivos periodos de la

---

15. Cfr. J. Pérez, *Isabel la Católica, África y América* (Conferencia leída en el XVI Coloquio de Historia Canario-Americana (octubre de 2004): http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/isabel-la-catlica-frica-y-amrica-0/html/007b802a-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html. (Texto continuo sin paginación).

16. Badis y Vélez: estos dos nombres, uno árabe o bereber y otro español, aplicados a la isla mediterránea ocupada por los españoles desde el siglo XVI, plantea una cuestión de correspondencia. Evidentemente, ambos vocablos, con cierta similitud aparente, no debieron proceder de la misma raíz ni el uno del otro. Al consultar los diccionarios y escritos árabes y españoles, damos con la siguiente explicación para Bādis بادس, a veces escrita Bādīs باديس en la que se supone una raíz bereber; una suposición con visos de etimología popular, poco convincente, por plantear

historia[17] de los musulmanes desde su llegada a las tierras ibéricas, interrogándose sobre los mismos, aunque la suerte que cada una conociera fuera distinta:

> "Descanse la ciudad dorada en la celebridad que en lindos metros y con bien templada lira la pregonan: gócese tranquila en su fértil vega, inagotable manantial del poder y grandeza que de los árabes heredó; olvide el cincel de sus sepulcros y de los relieves de Leval, que los Africanos no conocieron, mientras que a la patria de sus Gomeles, a Vélez de la Gomera nadie la investiga, nadie llora sobre sus ruinas, y abandonada dejó de existir, después de haber legado su nombre a un islote o peña, situada muy cerca de su continente, para que cristianos fueran a habitarla, y ofrecer al mundo entero una continuada serie de contrastes[18]: Cien varas de distancia dividen el korán del Evanjelio, la miseria del poder y el estado de naturaleza del de una plaza sitiada; los convecinos mutuamente se acusan de infieles, furiosos se aborrecen, y en nombre de Dios se matan" (pp. 18-19).

Feliu de la Peña vuelve a la argumentación histórica utilizada por los Reyes Católicos para emprender sus campañas africanas, con todo lo que ello supuso como

---

la etimología a partir de elementos lingüísticos árabes que no acostumbran utilizar los bereberes, particularmente del Rif, al que pertenece el Peñón de Vélez de la Gomera. La explicación que se ha dado es la siguiente: "Nombre bereber masculino, compuesto por bā 'padre' y dīs 'valiente', es decir, 'padre de los valientes'". Hay que señalar que los bereberes del Rif y de otras regiones, acostumbran incorporar a vocablos árabes a su lengua, con función de morfemas dependientes, como 'bu' (padre), en el sentido de 'el de…' por ejemplo, *bufus* 'el de la mano', '*buki ar*' 'el del caballo', etc., pero nunca 'ba'. Por otra parte, el Itinerario de Antonini coloca en el lugar que ocupa este peñón el topónimo Parietina. Después se llamó Belis de los Gomera… Todas las obras que hemos podido consultar dan como origen etimológico del topónimo Vélez, el lat. *ualles* 'valles'. Recordemos que el nombre Vélez forma parte también de denominaciones de varios lugares en España como Vélez Málaga, Vélez Blanco, Vélez de Benaudalla, etc.

17. Para el conocimiento de la historia exhibida en su *Leyenda*, Francisco Feliú debió de recurrir, entre otras obras, a la *Guerra de Granada* de Diego Hurtado de Mendoza, en la que pudo encontrar una serie de hechos narrados que retoma para plantear sus indicadas interrogantes y reflexiones. Hemos de señalar que nuestro autor extrajo varias de las informaciones históricas que comenta y donde se mencionan los nombres de Tarif Abentiet, Bulhaxix, Habuz, Abenhut, Boabdeli, Habuz-Haben Habuz, de dicha obra de Hurtado de Mendoza. Esta deducción nuestra viene sugerida por el escrupuloso respeto de las transcripciones de los antropónimos utilizados en los primeros pasajes de la *Guerra de Granada* y la *Leyenda*, así como por el uso de alguna fecha, la de 1014, probablemente equivocada en ambos textos, amén de referirse a otros hechos que bien muestran el paralelismo de ambos.

    Diego Hurtado: "Era Granada uno de los pueblos de Iberia, y había en él la gente que dejó Tarif Abentiet después de haberla tomado por luengo cerco; pero poca, pobre, y de varias naciones, como sobras de lugar destruido. No tuvieron rey hasta Habuz Aben Habuz (1014), que juntó los moradores de uno y otro lugar, fundando ciudad a la torre de San Josef, que llamaban de los Judíos, en el alcazaba; y su morada en la casa del Gallo, a San Cristóbal, en el Albaicín" (Libro I, p. 5. Ed. de Valencia de 1776).

    Feliú de la Peña: "¿Qué Granada celebran? ¿es el humilde pueblo de los descendientes de Tarif Abentiet, nutrido por los escasos restos de la población Illiberis, que establecida en el inmediato y opuesto monte, fue completamente abandonada...? ¿Granada reunida en 1014 al Albaycín por su primer rey Habuz-Haben Habuz, que fundando de ambos pueblos una ciudad, estableció el centro de la misma y su rejia morada en la casa del Gallo del Albaycín...?" (p. 17).

18. Los dos puntos y la aducción inmediata del texto siguiente, que en el texto impreso de 1846 figura después del punto y aparte, es adaptación nuestra.

choque frontal con los intereses de Portugal, lo que llevaría al posterior acuerdo de Tordesillas del año 1494. Como bien se sabe, a pesar de haberse acordado la exclusividad de la conquista del reino de Fez por Portugal en el Tratado de Alcaçovas de 1479, España, en quebrantamiento de tal acuerdo, ocupó Melilla en 1497. Por entonces, "uno de los medios de que se valieron fue el presentar como ocasión que debía aprovecharse las graves diferencias que ocurrían entre los moros de Fez, por las que Melilla estaba casi despoblada y enteramente desierta" (p. 22)[19]. Feliu de la Peña sintetiza toda esta historia en las siguientes líneas:

> "Propusieron los reyes católicos al Papa que tomarían a su cargo la empresa contra los infieles, principiando por las costas de África, con tanto más motivo, cuanto que los reinos de Fez, Tremecén y otros de aquel territorio, habían sido antiguamente poseídos largos años por muchos reyes godos, projenitores por la rama de Don Pelayo de los reyes de León y de Castilla; y con mucha satisfacción y regocijo fue la proposición aceptada. Acudió el rey de Portugal manifestando su derecho adquirido para poder conquistar los reinos de Fez y de Guinea, por concesiones apostólicas, posesión de algunos puntos de la costa occidental desde Don Juan I, y por lo estipulado en tratados que rejían, en los que estaba concordado que pertenecía a los reyes de Portugal la conquista de Fez, y a los de España la de Tremecén; y el Papa dispuso entonces que se estuviera a lo pactado y convenido, y que se nombrasen comisionados para fijar la división y límites de aquellos reinos, desde la parte del Mediterráneo a los Cabos de Bojador y de Naun" (p. 21).

Las motivaciones esgrimidas para justificar las ocupaciones españolas en el norte de África fueron objeto de sutiles observaciones de Francisco Feliu que le permitieron ver la poca sensatez, falta de previsión y crueldad que las acompañaron, concluyendo en el desacierto de tales ocupaciones. Para cernirnos a aquellas plazas reivindicadas por Marruecos, y además de los comentarios y apreciaciones anteriormente expuestos, y tras hablar de las posesiones perdidas en otras costas africanas, consideró que "Melilla, Alhucemas y Peñón, [son] puntos adquiridos por casualidad y sin resistencia" (p. 29). Sobre la ocupación de Alhucemas dijo que "el príncipe de Montesacro […] se apoderó […] de Alhucemas por sólo haberle parecido que aquella isla podría proporcionar alguna ventaja"[20] (pp. 27-28). Recordemos que en esa época los franceses procuraban

---

19. Véase el apéndice documental que explica las vicisitudes aquí referidas, en R. Castrillo Márquez, «Melilla bajo los Medina Sidonia a través de la documentación existente en la Biblioteca Real de Madrid», *Anaquel de Estudios Árabes*, 11, 2000, pp. 181-182. http://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/viewFile/ANQE0000110171A/3800

20. Véase el informe del príncipe de Montesarcho a la reina regente fechado en 5 de septiembre de 1673, Archivo General de Simancas (AGS), GA 2287, que hemos publicado en *Los enclaves marroquíes ocupados por España a partir de la documentación española*, Rabat. Real Instituto para la Investigación sobre la historia de Marruecos. (المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب) 2019, pp. 66-71. Según se desprende de la lectura de este informe, este príncipe que se hallaba en la zona, no para ocupar el peñón de Alhucemas, sino que una vez allí, dice que: "se me refrescó la memoria de lo propuesto y discurrido cerca de impedir que otras naciones se aprovechasen para que fuese mayor receptáculo de piratas y de enemigos el puerto de las Alhuzemas en África…", siguiendo luego la descripción de cómo fue reconociendo y luego batiendo la isla hasta hacerse

instalarse en las inmediaciones de esta isla, habiendo emprendido una serie de gestiones ante el nuevo monarca alauí, Muley Rachid, a través de un mercader marsellés, agente de Luis XIV, rey de Francia, llamado Rolland Fréjus, que "entre 1664 y 1672 apareció en el territorio de Temsaman como factótum de una mal disimulada Compañía titulada de Albuzeme, para abrir un tráfico comercial en el denominado puerto, en un punto preciso de la bahía, donde no muy adentro de tierra, estuvo la antigua Mezemma"[21]. En este contexto, importa conocer el parecer del duque de Medinaceli, encargado de las operaciones marítimas españolas en esta zona, sobre el proyecto de ocupación de Alhucemas. El duque, en una carta que, mucho tiempo antes de la ocupación, en 1667, había dirigido a la reina regente, escribe lo siguiente como conclusión:

> "Y en fin (Señora) lo que alcanzo de la materia es que ni el estado de la Monarchía, ni las conveniencias que este puerto nos ofrece son para tomar empeño para ocuparle, ni para mantenerle; […] Pto. De Sta. Mª. 9 de S(eptiemb)re de 1667. [Sigue en letra diferente un párrafo final]: Sra. Las llaves de España son Gibraltar y Cádiz. Estas están por cerrar de sus primeras murallas; no sé quién puede aconsejar a V.M: que divierta a otros fines los efectos R(eale)s primero que a la seguridad de estas plazas [Firma del Duque]" (AGS, GA 2135).

Con respecto a la recuperación del Peñón de Vélez, después de cuarenta y dos años de su pérdida por los españoles, se organizó una enorme campaña a la que se imprimió un carácter religioso de cruzada: "y como guerra contra infieles se invitó a Su Santidad, a las órdenes militares y de Malta, a varios Estados, como Nápoles, Portugal, Sicilia, Florencia, Saboya, Piamonte y otros, y a poderosos particulares de diferentes partes" (p. 34), además de otros muchos más que llegaron de distintos puntos de Europa… "El triunfo, pues, se hizo consistir en que ondeara otra vez en el Peñón el pabellón nacional, dejándolo seguidamente con los mismos vicios, riesgos, y casi con las mismas necesidades" (p. 40), obligando a los lugareños a establecerse en las cuevas cercanas, donde pudieron aprovechar "las abundantes producciones y pastos" que allí había:

> "Su sociedad quedó destruida, y volvió aquel país al estado de naturaleza. He aquí otros de los resultados de la reconquista del Peñón, que la cristiandad tal vez bendeciría, pero que la civilización debe sentir" (p. 41).

Tras evocar el modo de gestionar los asuntos de la isla nuevamente recuperada, así como las órdenes promulgadas en la misma, además de los nombramientos y nuevas atribuciones de sus alcaides, su administración de la justicia, etc., dice que "solo horrorosos documentos se han caído de nuestras manos

---

con ella, sin que previamente haya tenido orden alguna para ello. El paso dado por el príncipe de Montesarcho no se puede entender si no fuera porque en esta época de la regencia de Mariana de Austria, como dice José Luis Comellas, "El poder está por los suelos. Ni grandes ni pequeños obedecen, porque el Estado carece de fuerza coercitiva para hacerse obedecer" (*Historia de España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Ediciones Rialp, 1980, p. 263).

21. E. Arques, *Las adelantadas de España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966, p. 121.

para compadecer los terribles efectos del fanatismo de aquel siglo" (p. 44). Y un poco más adelante concluye afirmando: "conocemos demasiado toda la latitud del mal que por siglos aflijió a las tres plazas de África. Cuantos asesinatos y crueldades se habrán cometido!!!!..." (p. 41).

En cuanto a los habitantes musulmanes de Vélez, resignados, aceptan la fatalidad de su destino, considerando que ello así "estaba escrito", y que "no debían volver a la ciudad subyugada", abandonando "para siempre sus hogares", permaneciendo desierta la rica ciudad de Vélez: "Ya solo existen vestijios que señalan su situación topográfica. Así concluyó la patria de los Gomeles de Granada" (p. 41).

Granada y el Peñón de Vélez representan dos situaciones paralelas de la historia de España, evocadas en la *Leyenda* por su semejanza o por la continuidad de procedimientos similares de los que en España ostentaban el poder. Los horrorosos episodios ocurridos con ocasión de la rebelión de las Alpujarras son traídos a colación para ilustrar lo que al mismo tiempo estaba sucediendo en el Peñón de Vélez de la Gomera. En este sentido, Francisco Feliu veía que:

> "La política del gobierno en el Peñón fue el esterminio, y su comercio el cautiverio de la desdichada morisma. En prueba de lo primero hay una suma de hechos incontestables, que demuestran se juzgó que talando y destruyendo aquel país se obligaría a sus habitantes a que se internaran, desistiendo de toda navegación y piratería" (p. 55).

A pesar de haber transcurrido mucho tiempo desde la caída del último "rey sarraceno […] nada había calmado la irritación contra los moriscos, a los que se aflijía y apesaraba cada vez con más dura servidumbre" (p. 56).

Las horribles escenas del destierro de los moriscos granadinos, la repoblación por gente del resto de España para "disfrutar los bienes de los deportados y muertos" (p. 57), recordadas en el contexto de lo que ocurría en el Peñón de Vélez, llevan a Feliu a manifestar la siguiente lamentación: "Arráncanos el corazón la memoria de tanto esceso; quisiéramos borrar esta pájina de nuestra historia, porque nos es querida la patria y su reputación" (p. 57).

En el marco de lo absurdo, para no decir de lo cínico, tenemos algunas situaciones descritas por nuestro autor, como la que refiere en las siguientes líneas: "Por carta-despacho de 7 de Mayo de 1568, con motivo de haber sabido el rey que por el Peñón se había rescatado un moro sin pagar en las fronteras los diez ducados de derecho, ordenó, que se tuviera más cuenta" (p. 57).

En este contexto, nos acordamos de otro escenario parecido, que tuvo lugar en el punto por donde salían los moriscos de Ceuta, en 1610, para dirigirse a Tetuán. He aquí el pasaje que relata dicha situación, a través de la comunicación que hizo el duque de Lerma el 17 de marzo de 1610, para que se vea en el Consejo de Estado, en la que el marqués de Villarreal, gobernador de Ceuta, avisaba:

> "que los Moriscos son bien rezividos en Tetuán, y que a los que pasan por allí [es decir por Ceuta] se les lleva derechos de las mercaderías; que se le avise lo

> que hará, por ser costumbre allí aquello y por si se les huvi(er)e de bolver, á asentado los nombres de los que pagan…" (AGS, E 494).

Otro de los puntos desmenuzados por Feliu de la Peña se relaciona con el régimen interior del Peñón, que le permite constatar otras facetas de la concepción política española de ocupación o de las derivas de esta última. Así pues, sin entrar, por nuestra parte, a comentar las ramificaciones y atribuciones de todos los que intervenían en las actividades de la plaza, o lo que costaban los materiales necesarios para la misma, reproducimos la siguiente conclusión: "se colije muy bien que era una guarnición muy costosa en aquellos tiempos" (p. 49).

En este contexto de régimen interior del Peñón, se dictaron numerosas disposiciones tocantes a esclavos, guardias, modo de vivir los casados, los judíos que iban a vender, etc., pero llama la atención una disposición que Feliu se excusó de comentar. Dice el rey en el artículo 15 de la carta-despacho de diciembre de 1595:

> "Mando a las mujeres públicas que hay o que hubiese en aquella fuerza, sean comunes a los soldados, y que no estén amancebadas con ninguno, ni ellos con ellas, y que si lo estuviesen, el alcaide los castigará con rigor; y que ellas tengan candil encendido en sus casas hasta dos horas de noche, y no salgan de ellas, ni anden por la fuerza, bajo la misma pena; lo cual se hace a fin de escusar las cuestiones que podría haber entre dichos soldados" (p. 60).

Más de un siglo después, el tema de las mujeres públicas presentes en el Peñón continuó preocupando, por lo que el rey emitió una orden fechada en 30 de agosto de 1717 que estipulaba:

> "que conviniendo evitar los pecados públicos y escandalosos que ocasionan las mujeres de mal vivir, mandaba el rey que no se permitiera pasar al Peñón a las mujeres solteras, ni a las de los reos que van a cumplir sus condenas, ni a las de los soldados que sus oficiales conocieran ser notoriamente de mala vida, embarcando en primera ocasión para España las mujeres que puedan ser tropiezo a los que viven en dichas plazas" (p. 60).

Con el paso del tiempo, debió de cambiar también la mentalidad con que se fue a ocupar, lo que llevaba a emitir órdenes contrarias a las antiguamente formuladas:

> "Es verdad que viniendo los tiempos, la ilustración también vibró en España; así en 1683 se mandó a los gobernadores de las tres plazas, que escusasen las salidas a tierra de moros, que sobre irritar sus ánimos, nada se sacaba de ellos, y sí el quedar cautivos algunos soldados (p. 58)".

Feliu de la Peña, a través de la documentación que consiguió consultar *in situ*, traza las pautas de la administración y su evolución con el paso de los años. Le preocupó, sobre todo, la administración de la justicia, de la que dijo que, a pesar de los cambios que se dieron en la dependencia de las tres plazas de Melilla, Peñón y Alhucemas, "no […] se ha establecido en ninguna de ellas verdadera administración de justicia" (p. 61).

Tras pasar revista a lo que podía acontecer, por distintas razones, como riñas entre no militares, excesos de presidiarios, delitos, faltas cometidas por soldados, etc., afirma que:

> "siempre está el gobernador formando causas, y remitiéndolas después al capitán jeneral de Granada; en su juzgado se determinan y fallan sin atenderse quizás, después de un siglo, que en muchas puede no haber jurisdicción ni juez competente" (pp. 61-62).

Feliu concluye que:

> "Por último, ya no se ahorca por el pecado nefando; a aquella barbarie la reemplazó el indeferentismo[22] [sic]; y en medio de éste, se cometen o no escesos judiciales, según el capitán jeneral que manda el reino de Granada" (pp. 62-63).

Una de las particularidades del modo de proceder con la población presente en el Peñón consistía en armar a los presidiarios que, en principio, eran personas condenadas por delitos graves: "reos de crímenes atroces, con diez años y retención casi todos, y muchos de veinte, treinta o más años de recarga" (p. 74). En este sentido, dice Feliu de la Peña que "por muy largo tiempo hubo compañías de los mismos presidiarios para el servicio de infantería y de artillería" (p. 75), incluso hubo momentos en que el número de presidiarios armados superaba al de los soldados, como ocurrió en 1755 y 1791. Los presidiarios, tal y como los describe Feliu de la Peña, cumplían numerosas tareas que los convertían en elementos indispensables en la plaza, lo que les permitía sacar importantes ventajas de su situación, ya que no había quien iba a desempeñar las variadas tareas que sólo ellos cumplían, llegando a decir que "no hay en España presidiario alguno de segunda o tercera clase que esté mejor que en el Peñón" (p. 75). De siguiente modo expresa esta sorprendente realidad: "Esta es la verdad sin creencias; y a criminales de tanta magnitud vino en gran parte confiada la seguridad de la plaza" (p. 75).

Después, Feliu llega a la conclusión de que: "Es seguramente una gran fatalidad de nuestra España que todo sean vice versas, aberraciones e imprevisión" (p. 76).

Al final de la *Leyenda*, el autor ruega "que se olviden para siempre aquellas jábegas y barcas que en cabalgadas trasportaban soldados con jubón y coleto, y también presidiarios sin grillete para hacer cautivos, incendiar las mieses, y cometer todo jénero de crímenes" (p. 99).

Después de referirse a los diferentes cuerpos que habitan el Peñón (hacienda, ramo civil, marina, sanidad y clero y culto, además de las tropas), acompañando las estadísticas de sus sueldos y gastos, así como demostrando la miseria dominante, dice: "Tantos millones perdidos en aquellas plazas, tanto orgullo en conservarlas, y pobreza tan ruin para el que ha de sostener y ostentar en África el pabellón español, y dar ejemplo de rectitud y firmeza" (p. 83).

22. Probable errata en lugar de "indiferentismo".

En tanto que riesgo que podría causar la pérdida de los presidios, Feliu evoca las distintas rebeliones que se conocieron en los Presidios Menores, particularmente la carlista en Alhucemas y Melilla, teniendo como consecuencia el abandono del lugar y la comisión de crímenes y desórdenes.

A pesar de que el Peñón no haya conocido semejante situación, no lo exime de la vulnerabilidad que afecta a los demás presidios, amén de que:

> "en una guerra ofensiva no puede servir de depósito ni de apoyo para desembarco, ni de base de operaciones, ni tampoco protejer un reembarco; y en la defensiva no puede distraer las fuerzas del enemigo; ni embarazar ni impedir bajo ningún concepto su intento y movimientos: no sirve para nada" (p. 88).

Continúa discurriendo sobre la inutilidad del Peñón, y particularmente sobre la obsolescencia del papel que en el pasado tuvo para la lucha contra la piratería, recordando que, para su reconquista, tras haberse perdido, se invitó a tantas naciones, y después "ha venido a ser un depósito incalificable" (p. 77). Sentencias escuetas como la que acabamos de leer, o como aquella otra, anteriormente aducida acerca del Peñón, considerado como que "no sirve para nada" (p. 88), y muchas más, con las que Feliu remata sus análisis, son el producto de una profunda meditación que luego se manifiesta como una explosión nacida de una ira que íntimamente han acumulado en su interior las lecturas de los extensos informes. Si anteriormente hemos visto cómo ha constatado que "una gran fatalidad de nuestra España que todo sean vice versas, aberraciones e imprevisión" (p. 76), ahora vuelve a expresar otra constatación suya, seguramente dejada por las mismas lecturas llevadas a cabo a partir de lo archivado en el Peñón:

> "Un desorden por sistema, pero ordenadamente conducido, no es fácil presentarlo en un solo y colectivo punto de vista, porque se confunde lo mismo que se intenta aclarar" (p. 77).

El texto de la *Leyenda* no tiene desperdicio como para obviar partes que podrían ser de segundo orden; todo lo consignado reviste la misma importancia desde el ángulo de la pertinencia, pero como tenemos que poner un límite al nuestro, de algún modo hemos tenido que escoger entre lo que se ha de tomar y lo que se ha de dejar por ahora; la operación de triaje no ha sido fácil; estamos como ante un conjunto compacto del que nada se puede quitar, pero, aun así, llega un momento en que hay que decidirse por una opción. Por ello, hemos procurado destacar aquellas muestras representativas de los temas dominantes dentro de la obra, sobre todo para suscitar la curiosidad del lector y encaminarlo hacia el descubrimiento de la totalidad del texto. La *Leyenda* nos ha dejado el sentimiento de que Feliu debió avanzar en la redacción de esta obra con pies de plomo, sin prisa alguna, ponderando cada palabra y cada expresión antes de su definitiva plasmación. En ningún momento hemos sentido que hubiera cualquier juicio precipitado o superfluo, o que se haya dejado arrastrar por algún sentimiento dominante, heredado de la equivocada hostilidad hacia la cultura de los vecinos del sur; debió de dedicar todo el tiempo nece-

sario para meditar, no sólo las ideas y juicios, sino también las palabras y las expresiones. En este sentido, no ha vacilado en ir contracorriente de las posturas de los vencedores cuando estas, injustamente, se inspiraban en el odio que determinada idiosincrasia fue cultivando, a fuego lento, a lo largo de los siglos que duró la suplantación de la cultura considerada enemiga.

Por otra parte, con respecto a la estrategia concebida por los españoles para alcanzar sus pretensiones de expansión territorial o de neutralizar las hostilidades contra sus costas, ocupando bases avanzadas sobre las costas enemigas, es puesta en cuestión por prolongar indefinidamente su uso y perderse su efectividad. En este contexto, y ya con respecto a la totalidad de los Presidios Menores, emite un juicio categórico en los últimos párrafos de la *Memoria*: "Los Presidios-menores bajo todos los conceptos que quieran considerarse, solo ofrecen desorden, gastos y compromisos, sin que ni remotamente pueda suponérseles ventaja alguna positiva ni negativa" (p. 154).

El tratamiento de la situación de los enclaves mediterráneos ocupados por España y en particular la del Peñón de Vélez de la Gomera, con la que, por casualidad, se encontró Feliu de la Peña, como bien indica al principio de su obra, suscitó en el mismo un torrente de reflexiones que han trascendido el ámbito del Peñón para replantear los propios fundamentos de la idiosincrasia española, o por lo menos, de aquellos defendidos desde el poder. En este sentido, Feliu de la Peña, mucho tiempo antes que Galdós, a través de su *Aita Tettauen* o de *Carlos VI en la Rápita*, se pronunció sobre la necesaria convivencia, la superación de las diferencias heredadas de otros tiempos y la mutua aceptación cultural de los dos vecinos separados o unidos por el Estrecho de Gibraltar. Muchos pasajes podríamos aducir para ilustrar lo que acabamos de decir, sin embargo, para concluir, nos contentamos con el siguiente:

> "Recuerda la tolerancia evanjélica, y aquella saludable máxima: Llama y te abrirán; busca y encontrarás; porque eres pobre, e importa el vivir. Haz de la necesidad virtud, puesto que dejaste de ser poderoso, y por precisión haz de respetar a los que no puedes rendir. Guarda tus armas para el día de la defensa, recordando entonces a los muchos valientes que en esas mismas montañas, que tan inmediatas están, con bizarría pelearon y vencieron; pero en la paz cambialas por las de la justicia y de la conveniencia, a cuyo norte todos caminamos, y en su carrera sin distinción de relijiones todos nos encontramos" (p. 100).

Resumen

El texto de la *Leyenda* de Francisco Feliu de la Peña, intelectual liberal de la primera mitad del siglo XIX, olvidado o poco mencionado, nos legó una obra que merece ser leída para comprender determinadas facetas obviadas de la historia de España, que mucho podría contribuir a la comprensión de la silenciada realidad de los enclaves ocupados por España en las costas marroquíes. La detenida consulta del archivo, ahora perdido, del Peñón de Vélez de la Gomera

le permitió reflotar toda una realidad, hasta entonces sumergida en la nebulosidad de los siglos. El elevado precio pagado por el mantenimiento de las plazas ocupadas, su obsolescencia, la desvirtuación de los objetivos buscados por su ocupación, etc., son temas, entre otros, ampliamente analizados a la luz de los datos hallados en la mencionada documentación.

Palabras clave: Vélez de la Gomera, Presidios Menores, piratería, moros, moriscos, convivencia.

Abstract

The retrospective view of Francisco Feliu de la Peña towards two concomitant historical events: the Morisco drama and the conquest of the African places.

The text of *La Leyenda* of Francisco Feliu de la Peña, a liberal intellectual of the first half of the 19th century, forgotten or barely mentioned, has left us a work that deserves to be read to understand some obvious aspects of history of Spain. This could help to understand the stifled reality of the enclaves occupied by Spain on the Moroccan coast. The meticulous analysis of the archives, lost nowadays, of the Peñón de Vélez de la Gomera, allowed the author to restore a whole reality, until then dived in the fog of the centuries. The high price paid for keeping the places occupied, their obsolescence, the distortion of the objectives sought by their occupation, etc. are all subjects, widely analyzed in the light of the data found in the aforementioned documentation.

Keywords: Vélez de la Gomera, Presidios Menores, piracy, Moors, Moriscos, coexistence.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.14
Para citar este artículo:
Bunes Ibarra, Miguel Ángel de, «Nuevos elementos para justificar la expulsión de los moriscos en 1609». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.14

NUEVOS ELEMENTOS PARA JUSTIFICAR LA EXPULSIÓN DE LOS MORISCOS EN 1609

*Miguel Ángel de Bunes Ibarra**

> "Le roi Philippe III était convaincu que cette lourde entreprise constituait l`épisode le plus marquant, le plus glorieux de son règne. C`est pourquoi, alors même que les opérations d´expulsion n`étaient pas terminées, il demanda au marquis de Caracena, vice-roi du royaume de Valence, de faire réaliser des tableaux narrant les principaux épisodes de l´expulsion des morisques valenciens effectuée entre septembre et décembre 1609"[1].

La política contra los musulmanes, ya sea con los que habitan en el interior de la península o las acciones claramente defensivas que se realizan en el Estrecho, la Berbería Occidental y las aguas levantinas, es el gran legado que deja para la posterioridad Felipe III y su valido, como refiere Bernard Vincent en esta cita. Aunque se suele identificar la acción política de estas dos personas en relación a las actuaciones en el frente sur de la monarquía, existen claramente diferencias en los ritmos y los tiempos entre el hijo de Felipe II[2] y Francisco Gómez de Sandoval-Rojas y Borja[3] con respecto a sus preocupaciones sobre estos temas. Lerma se fue aproximando cada vez más a la lucha contra los musulmanes según peligraba su privilegiada situación en la jefatura del poder, comportamiento que le depara congraciarse con el monarca y adquirir un mayor respaldo ante los órganos de la administración central que comienzan a desconfiar de sus decisiones, así como ante la reina y alguno de los confeso-

* Instituto de Historia, CSIC. Este trabajo se encuadra en los resultados del proyecto de investigación PGC2018-099152-B-I00 del Ministerio de Economía y Competitividad.

1. Bernard Vincent (ed.), *Comprender la expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2020, pp. 7-8.
2. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, *Políticas de Felipe III en el Mediterráneo (1598-1621)*, Madrid, Ediciones Polifemo, 2021, pp. 15-17.
3. Antonio Feros, *El duque de Lerma: realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

res reales del momento. Con relación a la promulgación de los decretos de expulsión de la minoría, en especial en Valencia, contamos con los nunca bien ponderados trabajos de Rafael Benítez sobre los acontecimientos esenciales en torno a 1609, en los que se refiere los cambios de opinión de las diferentes personas que intervienen en el apoyo de la deportación de la minoría:

> "La tesis que se defiende es que la expulsión no respondía a una exigencia ineludible sino que fue tomada para hacer frente a unos problemas políticos muy concretos del valido Lerma, lo que le llevó a manipular sin escrúpulo –aparente– los argumentos utilizados. Como telón de fondo se alza la imposibilidad de continuar la guerra de Flandes y, por tanto, la necesidad de un acuerdo con los rebeldes calvinistas, cuyas exigencias provocaban el rechazo de buena parte del Consejo de Estado, e incluso del propio Rey"[4].

El auge de los estudios sobre la minoría morisca ha motivado que el tema sea una especialidad en sí misma, lo que supone que en muchas ocasiones el análisis se haga fuera del contexto político internacional en el que se toman decisiones que interfieren en su devenir. La expulsión era una cuestión largamente debatida desde los últimos años del gobierno de Felipe II, además de que intentó ser adelantada en el tiempo en los primeros meses de gobierno de su hijo[5]. Los cronistas de su reinado asocian el tema de la expulsión de la minoría con la política en África[6], como también son una perfecta demostración las obras de Guadalajara y Xavier[7] y Juan Luis de Rojas[8], así como con los enfrentamientos con el Imperio otomano y los repetidos intentos de conquista de la ciudad de Argel y otras ciudades dependientes del *beylik* de frontera de Estambul en el Mediterráneo occidental. La política en el sur de los dominios de la monarquía se convierte en el eje central de la acción exterior de todo el reinado, línea de actuación que se mantiene con su objetivo a lo largo de todo el mandato de Felipe III hasta que se decide entrar en la guerra de Bohemia en los últimos años

4. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La monarquía Católica y los moriscos valencianos,* Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001, pp. 352-415; Id, *Tríptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de Estado,* Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2012, Introducción, p. 7, edición electrónica: https://books.openedition.org/pulm/1135?lang=es, consultada 9-11-2021.

5. Jorge Gil Herrera, «Felipe III y los moriscos, una tentativa frustrada de expulsión (1601-1602)», en Bernard Vincent (ed.), *op. cit.*, pp. 303-332.

6. "El Rey Católico… al cabo de tan larga y felize experiencia de gobierno en paz y guerra emprendió con tantas veras la conquista de África, y particularmente la de Argel y Bugía, que con tanto valor conquistó y reduxo a su obediencia, a quien debe V. Mag. imitar, como a uno de los más señalados Príncipes de la Christiandad, y que más supo, y mayores vitorias alcanço de los Moros", Miguel Martínez del Villar, *Discurso acerca de la conquista de los Reynos de Argel y Bugía: en que se trata de las razones que ay para emprenderla, respondiendo a las que se hacen en contrario,* Madrid, Luis Sánchez, s.a. [1619], f. 4r.

7. Fr. Marcos de Guadalajara y Xavier, *Prodicion y destierro de los moriscos de los moriscos de Castilla y presa en Berbería de la famosa fuerça de Alarache por el cathólico y amado Filipo deste nombre, tercero rey y monarca de España*, Pamplona, Nicolás de Assiayn, 1614.

8. Juan Luis de Rojas, *Relaciones de algunos sucesos postreros de Berbería,* Lisboa, Jorge Rodríguez, 1613.

de su vida. La política de pacificación atañe casi exclusivamente a Europa[9], ya que desde Madrid y Nápoles se realizan planes para desestabilizar el Imperio otomano, promover la guerra entre otomanos y safávidas o conquistar la ciudad de Argel, por referir exclusivamente los acontecimientos más importantes.

Los avisos de Levante y las noticias que llegan al duque de Medina Sidonia y que remiten otras autoridades al Consejo de Estado están reseñando la llegada de un gran número de moriscos al Magreb desde las últimas décadas del siglo XVI, lo que supone que se está desestabilizando la situación de esta parte del Mediterráneo. Las noticias de posibles sublevaciones, tanto interiores como exteriores, generan enorme inquietud entre los consejeros del recién ascendido Felipe III, además de las reiteradas noticias de embajadas de estos falsos cristianos al Gran Turco[10] y a otros príncipes enemigos[11], que son partidarios de realizar una activa política con respecto a los musulmanes[12]. El nerviosismo por las noticias sobre movimientos de los miembros de la minoría va creciendo en los primeros años del reinado, como muestra el aumento de consultas y deliberaciones en las reuniones del Consejo de Estado. Estas son especialmente abundantes en los años 1601 y 1602. Resulta evidente que con la llegada al trono de Felipe III se acaba con los grandes esfuerzos que realiza su padre para lograr la conversión de la minoría, además de que está convencido de que el peligro de la minoría se disminuye dispersando a sus miembros geográficamente. El intento de Felipe III de expulsar a los moriscos valencianos en los primeros meses de 1602 fue obstaculizado por los confesores reales Gaspar de Córdoba y Jerónimo Javierre, aunque el monarca estaba completamente decidido a tomar tal medida[13]. Aunque fracasara este intento, en los meses siguientes se continuaron recibiendo informes de ataques, posibles sublevaciones, noticias del apoyo de los moriscos cercanos a la costa a los arráeces corsarios, así como otros planes que realizan los cristianos nuevos para desestabilizar a la monarquía, lo que acrecentó la sensación de miedo hacia el colectivo, por lo menos en el Consejo de Estado y el de Guerra.

En estos años son perfectamente conocidas las relaciones de Ahmad al-Mansur con la Inglaterra de Isabel I[14], así como que existen contactos entre el

9. Bernardo García García, *La Pax Hispanica. Política exterior del duque de Lerma,* Leuven, Leuven University Press, 1996.

10. Archivo General de Simancas (AGS), Estado, Leg. 182, *Valencia, el Conde de Benavente, 3 de septiembre de 1600, Que queda con mucho cuidado de averiguar las inteligencias que los christianos nuevos de aquel Reyno tienen con el Turco y avisará de lo que sacar luz.*

11. AGS, Estado, Leg. 182, Carta de Miguel Lombardo al Licenciado Liedana del Consejo del Rey nuestro señor en el Real de Navarra.

12. AGS, Estado, Leg. 182, *El duque de Medina Sidonia del 4 de abril de 1600.*

13. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «El debate religioso en el interior de España», en Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), *Los Moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, Universidad de Valencia, 2013, p. 126.

14. Manuel Fernández Álvarez, *Felipe II, Isabel de Inglaterra y Marruecos (un intento de cerco a la monarquía del Rey Católico)*, Madrid, CSIC, 1951.

sultán saadí y los sublevados de las Provincias Unidas[15]. En estos momentos también se producen intentos de pacificación con el sultán marroquí por parte de personas ajenas a los círculos de poder políticos, como es el caso del viaje al otro del Estrecho que realiza el carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, apoyado y promovido por el arzobispo de Toledo Bernardo Sandoval y Rojas, tío del duque de Lerma[16].

Los fracasos de 1601, Kinsale y Argel[17], también aumentan los recelos y las tensiones ante la minoría, ya que se les considera como uno de los mayores obstáculos para poder realizar las conquistas que se ansían en el Magreb para asegurar la navegación en las proximidades del Estrecho[18]. El ataque de la flota holandesa a la española estante en el puerto de Gibraltar, mandada por Juan Álvarez de Ávila, el 25 de abril de 1607, muestra la debilidad de la defensa de esta parte del Mediterráneo y dispara las alarmas de amplios sectores de la opinión pública. Desde Marruecos, los agentes del duque de Medina Sidonia incrementan las sospechas hacia los moriscos por su colaboración con Francia, las Provincias Unidas y demás adversarios de Felipe III[19]. Todo ello se produce en los años inmediatos a la muerte del sultán que salió victorioso de la batalla de Alcazarquivir, deceso que da lugar a la compleja y larga guerra civil en Marruecos para heredar sus posesiones, enfrentamiento que también depara un mayor recelo ante la minoría por el importante papel que se les atribuye en toda esta situación, especialmente al reforzar la defensa de la ciudad de Larache e impedir su entrega a la monarquía[20]. Su alianza con Muley Zidán, el enemigo declarado de Felipe III, pretendiente que también pacta con los rebeldes de Ho-

15. Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers, *Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache, judío de Fez*, Madrid, Siglo XXI, 1999, pp. 18-22.

16. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, «Jerónimo Gracián de la Madre de Dios y sus contactos con el Islam en el tránsito de los siglos XVI y XVII», *Teresianum*, LXV, 1, 2014, pp. 79-105.

17. Francisco Velasco Hernández, «La gran oportunidad perdida: el fracaso de las "jornadas de Argel" de 1602 y 1602», *Revista de Historia Naval*, 152, 2021, pp. 55-72.

18. Miguel Á. de Bunes Ibarra, «La expulsión de los moriscos en el contexto de la política mediterránea de Felipe III», en Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora…*, pp. 45-66.

19. "dize el dicho que más de 200 hombres de su nación y de los más principales y ricos passaran aTholosa de Francia para venirse a Bebería con sus cassas y Hazienda y paréçeme e yntender que el Pasaje que hacen a Francia es por el puerto de San Sevastian, a donde se envarcan para San Juan de Luz y Burdeos, Y si con aquel Rey se pueden alcanzar los que n Tolossa es tan buen negocio será y por remate de la platica entienda V. Ex., según aquí oygo que no ay Andaluz en España que no ssea en las entrañas moros y muy enemigos nuestros. Y así obra my santa será abatirles las alas y quitarles las fuerças del dinero y, sobre todo, las armas que tienen y abrir muy bien los ojos para que ninguno sea admitido a cargo de milicia", AGS, Estado, Leg. 206. *Copia en cifra de carta de Juanetin Mortara para el duque de Medinasidonia, en Fez en 7.7.1607.*

20. "Lo que dize de moriscos el dicho Juanetin le sobran mil razones y quanto se debe prevenir el cuidado que podrán andar estos en estos Reynos si no se moderan o se les quitar las fuerças de Hazienda en que se van entendiendo y arraigando" AGS. Estado, Leg. 206, *Carta de Medina Sidonia, 29.7.1607.*

landa y Zelanda, influye decididamente en el ambiente que se crea contra la minoría en estos años, tema ya referido en otros estudios recientes[21].

Esta proximidad con los rebeldes de los Países Bajos es un tema que arrastra la minoría desde la época de la sublevación de las Alpujarras granadinas en 1569, dado que coincide el levantamiento de los cristianos nuevos de moros con el inicio de la rebelión en Flandes. Por lo general, las relaciones entre los moriscos y los sublevados de las Provincias Unidas se suelen referir en la época de la expulsión, aunque existen ya paralelos en los años del reinado de Felipe II al ser dos conflictos interiores que nacen en el mismo movimiento y que suponen una desestabilización de las zonas controladas y gobernadas directamente por el rey español. Esta afirmación también la realiza fray Lorenzo de Villavicencio, un religioso capital para entender los primeros años de la revuelta de los Países Bajos que también escribe al rey una carta sobre lo que debe hacer para acabar con la revuelta granadina. Es un texto aislado, que se encuentra en uno de los legajos de la Secretaría de Estado, pero que debió de tener más repercusiones que otras de las muchas relaciones que se escriben sobre esta cuestión dada la importancia que se da al religioso agustino en el tema flamenco, por lo que es posible que el propio monarca conociera esta pequeña carta.

Como resulta evidente, Lorenzo de Villavicencio no puede igualar los dos sucesos, ya que tienen orígenes completamente distintos. La gran diferencia que encuentra el religioso agustino entre la revuelta de las Provincias Unidas con la de los moriscos de las Alpujarras es que en el norte de Europa existe un buen número de buenos católicos que desean seguir viviendo bajo el gobierno del rey, mientras que en el reino de Granada los musulmanes han renunciado a su nueva fe para volverse a sus antiguas creencias, mostrando una crueldad y brutalidad enorme con los cristianos, especialmente contra los eclesiásticos, las imágenes de la Virgen y los oficiales reales[22]:

> "Tres cosas Sacra Magestad tienen todos los Reyes y Principes en sus Reynos y estados que de su propia naturaleza son sacras e inviolables. La primera es la Religión, la segunda la dignidad Real, la Tercera el bien común de la República. Estas tres cosas son de tan grande substancia y de tan gran momento, que faltando alguna dellas es imposible quedarse el estado real, ni su grandeza, ni autoridad, sino que necesariamente ha de perder y caer con grande ignomi-

21. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «Capítulo 7. La presunta amenaza marroquí como justificación de la expulsión de los moriscos», en *Tríptico de la expulsión de los moriscos…*, pp. 187-205.

22. El discurso de las primeras páginas de la carta sigue el esquema fijado por Francisco A. Hitos, *Mártires de la Alpujarra en la rebelión de los moriscos (1568)*, ensayo introductorio de Manuel Barrios Aguilera, Granada, Universidad de Granada, 1994, escrito que fue sintetizado en sus diferentes fases de la exposición de los sucesos que narra de 1568 por Julio Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de Historia Social*, Madrid, Istmo, 1976, p. 174. Villavicencio tiene especial cuidado en referir el número de religiosos que son asesinados durante los primeros meses de la revuelta, mostrando el odio manifiesto ante todos los elementos religiosos de los cristianos.

> nia de quien no la sustentare. Por esta razón todos los Reyes y Príncipes tienen obligaçión de acudir a remediarlas personalmente quando o, por la rebellion de hombres sediçiosos, o por la invasión de sus enemigos, o por la importuna invasión de algún tirano alguna de ellas o todas, fuesen agravadas y offendidas. Y esta obligación es tan grande que la ley divina y la natural y la común se la ponen desde [e]l punto que nasçen a los Reyes y ellos la juran y professan quando son jurados Reyes con sacramento solemníssimo en sus Reynos y Estados"[23].

Fray Lorenzo de Villavicencio es un religioso agustino que destacó en su época como predicador, teólogo y consejero de Felipe II sobre cuestiones relacionadas con el protestantismo en los Países Bajos. Se doctoró en la Universidad de Lovaina (1558), donde ocupó la cátedra de Teología entre 1561 hasta 1564, además de ser prior del convento agustino en la ciudad, residiendo después en Brujas hasta 1567. Remitió constantemente información a Felipe II sobre la extensión del protestantismo en la zona, así como también ejerció el control de los españoles residentes en el territorio, en especial en la compra de libros luteranos en Frankfurt[24], por lo que entra a formar parte de los espías del Rey Prudente, lo que deparará inquinas y recelos en los Países Bajos. Además de colaborar con el cardenal Granvela, tuvo relaciones con el arzobispo Bartolomé de Carranza, y se entrevista personalmente en audiencia privada con Felipe II en el palacio de Valsaín en 1566, remitiendo una ingente correspondencia sobre asuntos de Flandes en estos años[25]. El contacto con Felipe II lo consiguió por las buenas referencias que ofreció del agustino el secretario Francisco de Eraso, hombre que también sirve en Flandes y que regresa a Madrid en 1559.

En este texto incide, como también hace en los que remite en relación al inicio de la guerra de los Ochenta Años, en la idea que debe intervenir direc-

---

23. AGS, Estado, Leg. 177, *Granada. Recuerdo de fray Lorenzo de Villaviçençio a Su Magestad sobre las cosas de Granada, s.a. [1570].*

24. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla O.S.A. (dir.) y Laureano Manrique O.S.A. (transc.), *Epistolario de Fr. Lorenzo de Villavicencio. Un agustino espía de Felipe II en los Países Bajos,* San Lorenzo del Escorial, Estudios Superiores del Escorial, 2020, pp. XLVI-LVI.

25. Fray Lorenzo de Villavicencio (1518-1583) es un autor conocido parcialmente, conservándose la mayor parte de su correspondencia inédita hasta hace poco tiempo en los legajos del AGS, aunque tuvo gran importancia en los primeros años del conflicto en los Países Bajos. Muchas de sus cartas se editan en varios de los volúmenes de la Colección de Documentos Inéditos de la Historia de España (CODOIN), siempre asociadas con el duque de Alba y los problemas de la presencia española en los primeros años de las sublevaciones flamencas. Intervino en el litigio promovido por Jerónimo Gracián de la Madre de Dios para separar a los carmelitas descalzos de los calzados, al ser designado por el propio Felipe II como uno de los jueces instructores. Es conocido por sus críticas a Juan Luis Vives por su obra *De subventione pauperum. Sive de humanis necessitatibus libri II,* Vicent Llorca Albero, «El socorro de los pobres: Libertad o Regulación. El proyecto humanista de Luis Vives y la crítica de Domingo Soto», extracto de la tesis doctoral publicada en *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia,* XLII, 2002, pp. 352-354, aunque sufrió acusaciones por plagiar obras de otros teólogos, aunque esta cuestión ha sido revisada recientemente por María Violeta Pérez Custodio, «La cuestión del plagio en la obra teológica y homilética de Fray Lorenzo de Villavicencio», *Humanistica lovaniensia: journal of neo-latin estudies,* 61, 2012, pp. 293-318.

tamente el propio monarca para acabar con la revuelta, o poner una persona muy cercana para poder terminarla. Sus biógrafos refieren que después de las largas conversaciones con Felipe II en Valsaín se designa al duque de Alba para acabar con la sublevación del norte, por lo que se puede especular con su influencia para la elección de Juan de Austria para dirigir la acción contra los sublevados de las Alpujarras al recibir esta larga misiva de fray Antonio, dado que también mantiene relaciones con Luis de Requesens, embajador en Roma en estos mismos años[26]. Las acusaciones teológicas que realiza a los moriscos sublevados son semejantes a las que escribió sobre los protestantes en 1560, incidiendo en que, además de atacar a la religión al mostrar que su bautismo había sido completamente falso, se convierten en rebeldes al renunciar a su verdadero monarca y nombrar a un monarca propio carente de toda legitimidad:

> "Han violado la religión y la obediencia que a la Real persona de Vuestra Magestad, como a su natural y legítimo Señor deven, porque han levantado Rey, y le han jurado y le obedecen. Han batido moneda, y usan della. Han abatido por el suelo los pendones reales de Vuestra Magestad y levantado los del tyrano. Han derribado los reales escudos de las armas de Vuestra Magestad, y puestos los suyos donde pueden con las armas de su Rey. Han tomado sello y oficiales reales, y viviendo Vuestra Magestad en España, se llama Rey aquel tyrano, y haze guerra y osa pensar que será poderoso para sustentarse en aquel estado…".

La carta de Villavicencio resulta muy interesante por unir la sublevación de los Países Bajos con las revueltas y las tensiones que generan los moriscos en la península. Este autor unifica las dos sublevaciones, enlazándolas de manera evidente, describiendo de la misma manera las acciones que están realizando los sublevados de ambos territorios, con independencia de la diferente religión que profesan, describiéndolos como traidores a su monarca natural[27]. Considera que Felipe II debe emprender una actuación rápida y contundente, encabezando él personalmente la respuesta, para no socavar aún más la potestad real ni exponer a más peligros a la religión católica, acabando rápidamente con los sublevados musulmanes.

Todo ello es una demostración de la obligación de dejar cualquier actividad para solucionar este problema que genera una pérdida evidente de reputación, lo que recuerda enormemente gran parte de los escritos que se redactan durante el reinado de su hijo, tema recurrente en la toma de decisiones sobre empresas militares que se realizan en los dos primeros decenios del siglo XVII. En este texto se relaciona el problema morisco con las tensiones que se pueden

---

26. Luciano Serrano, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de San Pío V,* Madrid, 1914.

27. La comparación del tema morisco y la revuelta de los Países Bajos, asociando ambas acciones en el tiempo además de vincular los dos procesos, ha sido realizada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones…*, pp. 374-377; y Juan Gelabert, «1609: Cuestiones de reputación», *Cartas de La Goleta (Actas del coloquio internacional: Los Moriscos y Túnez, nov 2008)*, 2, 2009, pp. 39-52.

producir en Italia, una de las razones que más se repiten en las decisiones políticas del reinado de Felipe III, que condiciona gran parte de la política que se realiza con los musulmanes en los primeros años del siglo XVII:

> "Las naciones estrangeras que juzgaran de la grandeza de V. Mag. Quando oyeren que tanto tiempo estos moros dexan sin castigo? Qué pensamientos tendrán en sus ánimos y que discurso harán los enemigos de la grandeza de España, que está en Italia con gran ansia por amplificar sus estados con dominios de V. Mag? Que no les parescerá que podrán osar, pues ven que los morillos (que acá llamamos) aún viven haviendo osado lo que jamás osó vasallo contra su natural Rey y Señor"[28].

Como en el texto que presentamos a continuación, Lorenzo de Villavicencio recurre a sucesos históricos para justificar las acciones que debe realizar Felipe II en la revuelta de las Alpujarras. La verosimilitud de todas las referencias es difícil de comprobar, aunque muestra la necesidad de tomar decisiones drásticas y rápidas para acabar con un problema que considera igual de importante. La solución de estos problemas pasa obligatoriamente por la presencia del propio monarca en el territorio para apaciguar a los sublevados, como hicieron los antecesores de Felipe II. Permitir que sus ministros resuelvan la sublevación se ha mostrado completamente ineficaz después de siete meses de revuelta, por lo que es imprescindible cambiar la manera de actuar contra los sublevados[29]. Estas referencias se incluyen al final del texto para animar a Felipe II a que pase a combatir de manera directa a los sublevados, describiendo de manera pormenorizada los caracteres de una rebelión que desestabiliza el interior de la monarquía, tema que ya había descrito en la ingente producción epistolar sobre la cuestión de Flandes en misivas al duque de Alba y al propio rey en estos años. Los biógrafos del agustino no refieren con exactitud dónde reside en 1569-1570, aunque parece claro que ha abandonado Brujas y los Países Bajos por la enemistad que se ha generado entre los protestantes y los católicos por su postura intransigente, además de las que causó por su condición de espía entre los españoles estantes en Países Bajos durante estos años[30].

El segundo de los textos que aquí presentamos incide nuevamente en el último apartado reseñado en el escrito de Lorenzo de Villavicencio, como es la referencia del pasado para justificar las medidas que se han tomado por el du-

---

28. AGS, Estado, Leg. 177, *Granada. Recuerdo…*

29. "Tiene V. Magd exemplo en el buen Rey Catholico don Fernando, el qual por castigar a un tirano, que en Galizia se había levantado, partió solo de Sevilla para Galizia, y hizo castigo exemplar de aquel caballero rebelde. Y el emperador, de gloriosa memoria, entendiendo que la villa de Gante, metropolitana del Condado de Flandes, tenía tratos con el Rey de Francia, se metió por medio de sus enemigos y pasó en Flandes para castigarla. Y por el sancto zelo que llevaba, le sacó Dios de los trabajos y peligros que sus enemigos le aparejavan". AGS, Estado, Leg. 177, *Granada. Recuerdo…*

30. B. Ibeas, «La revolución flamenca y el padre Villavicencio», *Religión y Cultura,* 103, 1936, pp. 21-37, Diego Navarro Bonilla, *Los archivos del espionaje: información, razón de Estado y organismos de inteligencia de la Monarquía Hispánica,* Salamanca, Caja Duero, 2005, pp. 41-60.

que de Lerma y Felipe III con respecto a los moriscos valencianos. Es un texto que se encuentra en el complejo legado que en la actualidad se conserva en el Archivo Histórico del Santuario de Loyola (Compañía de Jesús), catalogado por la persona que donó estas cartas que en la actualidad se guardan encuadernadas en nueve volúmenes dentro del fondo de "Correspondencia oficial de D. Andrés de Prada, Secretario de Estado de Felipe III", con el título de *Exhortación del Papa Clemente IV a Jacobo I, Rey de Aragón y Valencia, sobre la guerra contra moros [1265]*[31]. Como se refiere al final del documento, es la traducción al castellano de la exhortación de Clemente IV a Jaime I que editó Jerónimo Zurita en Zaragoza en 1578[32]. Además de este texto, en este fondo se encuentran otras fuentes traducidas para que las maneje el duque de Lerma, lo que puede referir el limitado conocimiento de idiomas del valido de Felipe III, siendo el más importante de todos ellos *La relación de Simoni Contarini*[33]. En el apartado final del documento, cuando se reseña el lugar donde se ha recogido el texto original, se establece una continuidad absoluta entre los acontecimientos protagonizados por Jaime I en 1265 y 1266 y la expulsión promovida por Felipe III en 1609, lo que es una perfecta utilización de fuentes históricas para justificación de medidas del presente por medio de acontecimientos del pasado:

> "Havía entonces en el Reyno de Valencia ciento y cinquenta mil Moros entre chicos y grandes. Este número expelió agora Su Magestad de allí. Echó el Rey don Jayme entonces de aquel Reyno tan gran número de Moros que como el escribe en sus Comentarios, huvo desde el primer esquadrón dellos hasta el último quinze mil passos, y dizen los Historiadores que desde la Guerra de las Navas nunca se vieron tantos Moros juntos. Y con todo de unos pocos que se defendieron con armas y con la aspereza de la montaña de Concentayna, han crecido hasta el número que Su Magestad echó agora"[34].

---

31. Archivo Histórico del Santuario de Loyola (AHSL), "Correspondencia oficial de D. Andrés de Prada, Secretario de Estado de Felipe III", Leg. 13, n.º 92, *Exhortación del Papa Clemente IV a Jacobo I, Rey de Aragón y Valencia, sobre la guerra contra moros [1265]*, s.f. En la actualidad este fondo, y este texto en concreto, se puede consultar digitalmente en https://dokuklik.euskadi.eus/badator/ficha/388796, última consulta 10.09.2021.

32. "Esta exhortación trae Çurita en sus Índices, Lib. 2, pág. 145. Año de Christo 1265". El texto íntegro en Latín lo editó Jerónimo Zurita, *Indices Rerum ab aragoniae regibus gestarum ab initiis regni ad annum MCDX*, Caesaraugustae, Ex Officina Dominici a Portonarijs de Vrsinis, S.C.M & Regni Aragoniae Typographi, MDLXXIIX, pp. 145-146.

33. Existe un gran número de copias manuscritas de este texto de 1605, como por ejemplo las que se conservan en la Biblioteca Nacional de España Mss. 8544, 2604, 11085, 13225, además de la edición y estudio contemporáneo: Simón Contarini, *Estado de la monarquía española a principios del siglo XVII*, edición de Joaquín Gil Sanjuán, Málaga, Algazara, 2001, pp. 39-82. La copia del AHSL, Leg. 13, n.º 109 lleva como título *Relación que Simón Contarini, embajador de Venecia, hizo a su república, volviendo de España, en que le da cuenta del modo de su gobierno de los tribunales y ministros de Su Majestad y de lo que sintió del estado de las cosas* (49 págs.). La importancia de la circulación de fuentes manuscritas en la época ha sido estudiada por Fernando J. Bouza Álvarez, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

34. AHSL, Leg. 13, n.º 92, *Exortación del Papa Clemente IV a Jacobo I, Rey de Aragón y Valencia, sobre la guerra contra moros [1265]*, s.f.

La importancia de los historiadores en la justificación de acontecimientos de los reinados de Felipe II y Felipe III es un tema que ha sido muy bien trabajado en los últimos años, sobre todo para el caso de Hernando de Herrera y Tordesillas[35]. La carencia de referencias a la persona que realiza la traducción de la *Exhortación…*, así como la carencia de fecha concreta del mismo, dificulta enormemente su datación. Dado que exclusivamente refiere la expulsión de los moriscos de Valencia, nos puede permitir fechar esta traducción en los meses finales de 1609, lo que supondría que no se atribuya esta traducción al cronista del rey desde 1605[36].

En ese año, según informa Luis Cabrera de Córdoba, enemigo declarado de Herrera, facilita informes secretos a espías milaneses que enfurecen a Lerma, lo que supone que sea encarcelado en los últimos meses de ese año[37]. Herrera conocía perfectamente la obra de Jerónimo Zurita, cronista al que admiraba, salvo por su excesivo amor a su patria chica, por lo que podría haber facilitado esta oportuna exhortación papal como un elemento más para justificar la decisión tomada por Felipe III y por el duque de Lerma[38]. Su enfrentamiento con el valido y los errores que atribuye a varias de las decisiones que promueve son cuestiones que inciden a pensar que no daría un texto que podría favorecerle en un momento de clara tensión entre ellos[39], texto que podía ayudar a crear una opinión favorable en la promulgación de la expulsión de los moriscos de Valencia al incluir un texto que procede de la cancillería de la Santa Sede[40]. He-

35. Richard Kagan, *Los Cronistas de la Corona. La política de la Historia en España en las Edades Media y Moderna,* Madrid, Centro de Estudios de Europa Hispánica y Marcial Pons Historia, 2010, pp. 263-275.

36. Sobre la trayectoria del cronista durante el reinado de Felipe III resulta capital el trabajo de Fabien Montcher, «Acquérir, partager et contrôler l´information sous le règne de Philippe III d´Espagne. Le cas de l´historiographe royal Antonio de Herrera (1549-1626)», *Revue Circe,* 1, 2012) http://www.revue-circe.uvsq.fr/spip.php?rubrique4.

37. "También se ve el negocio del almirante de Aragón, por los jueces que le han sido nombrados, y se ha juntado a esta la prisión del cronista Antonio de Herrera, por escribir contra él y contra algunos amigos de Milán, de donde se ha sabido que avisaba de algunas particularidades que pudiera escusar, de que dicen que está muy ofendido el duque de Lerma", Luis Cabrera de Córdoba, *Relaciones de las cosas sucedidas en la Corte de España desde 1599 hasta 1614,* ed. de Ricardo García Cárcel, Salamanca, Junta de Comunidades de Castilla y León, 1979, p. 379.

38. Un análisis de los dos cronistas, buscando sus puntos de confluencia, lo realizó Richard Kagan, «El cronista oficial ¿Historiador o Consejero? El caso ejemplar de Herrera y Tordesillas», *Jerónimo Zurita,* 88, 2013, pp. 199-210.

39. "También se ve el negocio del almirante de Aragón, por los jueces que le han sido nombrados, y se ha juntado a esta la prisión del cronista Antonio de Herrera, por escribir contra él y contra algunos amigos de Milán, de donde se ha sabido que avisaba de algunas particularidades que pudiera escusar, de que dicen que está muy ofendido el duque de Lerma", Luis Cabrera de Córdoba, *op. cit*., p. 379.

40. "La cuestión del supuesto beneplácito de Roma al decreto de expulsión –un beneplácito que en realidad nunca llegó de forma oficial, ni mucho menos unívoca como Madrid hubiera deseado– movilizó a los defensores de la expulsión desde el primer momento", Stefania Pastore, «Roma y la expulsión de los moriscos», en Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), *Los moriscos: Expulsión y diáspora…*, p. 127.

rrera critica la propia existencia del valimiento como uno de los males de la monarquía del hijo de Felipe II, además de medidas concretas que achaca a la influencia de este personaje, como el matrimonio del monarca con Margarita de Austria en Valencia en 1599, el traslado de la corte a Valladolid y la expulsión de la minoría por su enorme crueldad, además del excesivo número de acuñaciones y resellados de vellón durante su mandato.

El documento publicado por Zurita eliminaba las reticencias de parte de los eclesiásticos españoles sobre el abandono de las vías doctrinales con respecto a los nuevos convertidos al encontrar un antecedente de una política muy agresiva con respecto a los musulmanes del Levante español. Como resulta obvio, Jaime I está actuando sobre musulmanes no bautizados, lo que supone que los dos casos no puedan ser comparados en ningún caso al atañer a problemas completamente divergentes. Lo que resulta evidente es que la existencia de este documento entre los manuscritos que guarda personalmente Andrés de Prada, o el propio duque de Lerma, no puede ser ignorada, o considerada como una simple coincidencia. Siendo, además, un texto en el que un papa espolea a un monarca a perseguir a los musulmanes, y mostrarse implacable, en un tiempo pretérito[41], acción que es completada en el presente por Felipe III. Como resulta evidente, se está cumpliendo un viejo deseo papal que supone la realización de un plan divinal, como refiere otro de los documentos de Andrés de Prada legados a la Compañía de Jesús[42].

Descartado Antonio de Herrera como autor de esta traducción, también resulta muy difícil referir la mano de Pedro de Valencia en que este texto traducido se encuentre en manos de Andrés de Prada, por lo menos la adenda final que explica su contenido. El *Tratado acerca de los moriscos* había sido escrito en 1605 o 1606[43], años antes que la decisión de la expulsión del contingente valenciano, y su autor había mostrado una postura contraria a la que se defiende en esas páginas. Prefiere seguir intentando la asimilación de la minoría por la evangelización, además de favorecer los matrimonios mixtos para facilitarla, así como su dispersión antes que su expulsión definitiva, por lo que resulta extraño que fuera el autor de una adenda de estas características a un texto que justifica la aniquilación de musulmanes.

La exhortación de Clemente IV a Jaime I es una de las consecuencias de la revuelta mudéjar de 1264-1266, que se desarrolla en los territorios castellanos de la baja Andalucía y en Murcia. En el caso concreto de Murcia, el incum-

41. Ciriaco Pérez Bustamante, «El Pontífice Paulo V y la expulsión de los moriscos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 119, 1951, pp. 219-237.

42. AHSL, Correspondencia oficial de D. Andrés de Prada, Secretario de Felipe III, Leg. 12, n.º 41, *Papel del Comendador Mayor de León sobre que en gratitud del beneficio recibido de Dios y del Apóstol Santiago en la expulsión de los moriscos se haga alguna demostración, 19.07.1610.*

43. Grace Magnier, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, Leiden, Brill, 2010. Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España*, ed. de Joaquín Gil Sanjuán, Málaga, Algazara, 1997.

plimiento de los acuerdos establecidos en el pacto de Alcaraz de 1243, al colonizar el territorio Alfonso X con un mayor número de castellanos para asegurar el control del espacio, genera el malestar de los mudéjares. En Andalucía la sublevación la capitaliza un antiguo vasallo de Alfonso X, el fundador de la dinastía nazarí, Muhammad I, emir que pide apoyo a contingentes benimerines norteafricanos para enfrentarse a las tropas alfonsíes[44], grupos que también pasan a combatir en las tierras del río Segura. La revuelta granadina termina en los primeros meses de 1265, extendiéndose en el tiempo en las tierras de Levante. Para lograr controlar la revuelta en Murcia el rey castellano pide ayuda a su suegro por medio de una carta de su esposa, Violante, en junio de 1264, en la que pide a su padre para que:

> "los nietos de Jaime I tenía del matrimonio del rey castellano. Se pedía de él ayuda para que éstos y la familia entera no fuese desheredada por infames revueltas, añadiendo este punto de patrimonialismo paternal: 'que otro consejo ni otro refugio tenga ella sino el nuestro'"[45].

Las Cortes de Valencia y de Cataluña aceptaron pagar una contribución para entrar en la guerra, aunque las aprobaciones se retrasaban bastante en el tiempo, encontrando el monarca ciertas reticencias en que se le conceda el dinero, que se hacen especialmente evidentes en las Cortes de Aragón celebradas en Ejea en abril de 1265. Una vez logrados los subsidios pedidos, después de conceder las prerrogativas reclamadas por los nobles aragoneses, se inicia una rápida empresa en los últimos meses de este año, comenzadas anteriormente, durante las primeras semanas del verano, por las expediciones del infante don Pedro. Jaime I pone sitio a la capital de los sublevados el 2 de enero de 1266, logrando la capitulación de la ciudad de Murcia, transformando su mezquita mayor en catedral, en los últimos días de este mes.

El texto que publica Zurita hay que situarlo entre la recepción de la carta de ayuda de su hija de junio de 1264 y el paso al frente del ejército del monarca de octubre de 1265, o las primeras escaramuzas que realiza su hijo en el verano, lo que explica las duras argumentaciones del pontífice para mover la voluntad y el ánimo de Jaime I. El contexto de los sucesos descritos no tiene nada que ver con la medida que se realiza en Valencia en 1609, como tampoco las consecuencias de la intervención aragonesa en Murcia, por lo menos en relación a la voluntad del rey que protagoniza los acontecimientos. Existe una matanza una vez concluida la ocupación de la ciudad, pero fue realizada a espaldas del rey por grupos de almogávares que saquean y asesinan a los musulmanes que abandonan la urbe después de la derrota[46]. En ningún momento fue una acción premeditada

---

44. El cambio de las condiciones de los mudéjares murcianos ha sido descrito, entre otros, por Leonard P. Harvey, *Islamic Spain 1250-1500,* Chicago, University of Chicago Press, 1990, pp. 51-54.

45. Ernest Belenguer Cebriá, *Jaime I y su reinado,* Lleida, Milenio, 2008, p. 307.

46. "E los almugavers, que sabien quels Serrayns s'en devien anar vers Granada, anaren s'en deu llegues apres Granada e luny de Murcia be dos jornades, e emboscaren se, e tengueren en

por el monarca, como menciona la persona que comenta la recomendación de Clemente IV, sacando de contexto los sucesos ocurridos para igualar y dar continuidad a los acontecimientos que se desarrollan con varios siglos de distancia.

Jaime I estaba ayudando a Alfonso X, y respetó escrupulosamente los pactos establecidos con el rey castellano, monarca al que pertenecían las tierras en las que estaba sofocando rápidamente la revuelta mudéjar. Como resulta evidente, el envío del presente texto traducido al castellano muestra una intencionalidad política[47]. Refiriendo un escrito papal que aconseja a Jaime I la extinción de los musulmanes se puede entender que los círculos cortesanos cercanos a Lerma están intentando socavar los juicios contrarios a la expulsión al retrotraer la decisión tomada en 1609 con el final de la revuelta mudéjar en la época de Alfonso X. El beneplácito papal al instigar la acción violenta del monarca aragonés para acabar con los desplantes y los daños a la religión católica de estos musulmanes se hace extensivo por la adenda final a lo promulgado por Felipe III en el decreto de expulsión, lo que supone una tergiversación evidente, ya que Roma nunca mostró demasiado entusiasmo en la medida tomada en los primeros años del siglo XVII. El texto sacado de la propia obra de Jerónimo Zurita también supone una alteración de los objetivos del cronista aragonés, ya que son acontecimientos inspirados en cuestiones diferentes y que responden a situaciones diversas. Por mucho que los numerosísimos papeles que se manejan en los órganos centrales de la monarquía en los primeros años del siglo XVII insisten en posibles sublevaciones moriscas y colaboración con los enemigos de Felipe III, en 1609 no se ha producido ninguna revuelta, por lo que la ayuda de Jaime I a Alfonso X no sirve para justificar la expulsión.

Conclusiones

Estos dos documentos, una carta de Lorenzo de Villavicencio pidiendo la participación directa de Felipe II en la revuelta de las Alpujarras, para que capitanee personalmente sus tropas para acabar con la sublevación en 1569, y una exhortación del papa Clemente IV a Jaume I para que no dilate su intervención

---

aguayt tant tro quels Serrayns qui eren exits de Murcia, quel rey havia fet guiar huna jornada lluny de Murcia, foren en aquell lloch. E eren ben trenta milia, entre homens e fembres e infants. E los almugavers donaren los salt e occiren ne molts, e retengueren los altres en catius; e hagueren tot ço que aportaven, e puix tornaren s'en en terra de Murcia e de Alacant e de Valencia, e veneren los Serrayns", Bernat Desclot, *Crónica del Rey en Pere e dels seus antecessors passats*, Barcelona, 1885, pp. 121-122, siendo el único cronista cristiano que cita este episodio en la intervención aragonesa de Murcia, aunque es reseñada con más asiduidad por varias fuentes árabes.

47. Xavier Gil Pujol, «Las fuerzas del rey. La generación que leyó a Botero», en Mario Rizzo, José Javier Ibáñez, Gaetano Sabatini (eds.), *Le forze del Principe, recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la monarquía hispánica*, Murcia, Universidad de Murcia, 2004, vol. II, pp. 969-1022.

en sofocar la revuelta mudéjar de Murcia de 1265, publicada por Jerónimo Zurita en 1578, sirven para mostrar el ambiente que se genera en los últimos años de la presencia morisca en la península ibérica. Son textos que se parecen al argumentar cuestiones teológicas, además de elementos que infieren en la búsqueda de la seguridad interior de la monarquía, y que representan a los sectores más duros que atacan la pervivencia de los cristianos nuevos de moros en los primeros años del siglo XVII, incluso justificando la propia extinción física de los musulmanes.

En los dos se insta a los reyes a que protagonicen acciones drásticas contra los musulmanes por los errores que cometen, además del peligro que entraña tenerles dentro del territorio. Ambos textos son remitidos al Consejo de Estado para reforzar las justificaciones de las decisiones que se están tomando, aunque no serán empleados por los propagandistas más importantes de que justifican la represión y la expulsión de los cristianos nuevos de moros. En ambos casos se están empleando textos históricos, o que son utilizados por historiadores y teólogos, realizando referencias concretas a acontecimientos del pasado de monarcas anteriores para mostrar lo que se debe hacer en el tiempo presente, lo que incide directamente en la utilización de las fuentes históricas y archivísticas en los últimos años del reinado de Felipe II y durante todo el reinado de Felipe III. En el caso en concreto de la traducción del texto que publica en latín Jerónimo Zurita, supone introducir un documento que ha salido de la cancillería vaticana, aunque a mediados del siglo XIII, para contar con un respaldo religioso procedente de Roma que no se produce cuando Felipe III y el duque de Lerma toman la decisión de expeler a los cristianos nuevos de moros del levante español. Es una sutil utilización de un texto para introducir en el debate la necesidad de acabar con estos antiguos musulmanes, personas que siempre han mostrados errores y comportamientos semejantes con respecto al poder real desde la época medieval, además de que sea una acción promovida y alentada por Roma.

Anexos

AGS, Estado, Leg. 177. Granada. Recuerdo de fray Lorenzo de Villaviçençio a su M. sobre las cosas de Granada.

Exorta a que vaya personalmente contra los moros rebelados que durante ocho meses han cometido todo género de crímenes.Esto deberá pasar el año 1570.

Tres cosas Sacra Magd. tienen todos los Reyes y Príncipes en sus Reynos y estados que de su propia naturaleza son sacras e inviolables. La primera es la Religión, la segunda la dignidad Real, la tercera el bien común de la República. Estas tres cosas son de tan grande substançia, y de tan gran momento, que faltando alguna dellas es imposible que dure el estado real, ni su grandeza, ni auctoridad, sino que necessariamente se ha de perder y caer con grande ignominia de quien no las sustentare. Por esta razón todos los Reyes y Príncipes tienen obligaçión de acudir a remediarlas personalmente, quando, o por lo rebellión de hombres sediçiosos, o por la invasión de sus enemigos, o

por la importuna invasión de algún tirano, alguna dellas o todas fuesen agraviadas y offendidas, y esta obligación es tan grande qie la ley divina, y natural y la común se la ponen desde el punto que nasçen a los Reyes. Y ellos la juran y professan quando son jurados Reyes con sacramento solemnissimo en sus Reynos y estados. De suerte que cuando succede alguna violación de alguna destas tres cosas y los Reyes, o sea por su auctoridad o por otros respecto, no acuden personalmente a remediarlos, peccan gravissimamente contra la ley de Dios, contra la ley natural, y contra las leyes comunes. Y la graveza deste peccado es tan grande que no se yo con que sentimiento y preparación pudiesse ser capaz de la absolución el Príncipe que lo huviesse cometido, sino fuesse tan grande que claramente su dolor le hiziesse capaz della.

Todas estas tres cosas S. Magd. en estos sus Reynos de España por sus vassallos rebeldes y sediciosos ha siete meses que son // tan offendidas y violadas que en ninguna parte del mundo pudieran hazer mayores insolvençias, ni mayores desacatos a la Religión ni a la Real persona de V. Magd., ni mayores crueldades ni daños a sus Reynos, que estos bárbaros rebeldes tan atrevidamente han hecho y hacen sin temor de castigo, ni de la grandeza real de la persona de V. Magd. y tienen determinación de hazer.

Han violado la Religión, negando el Baptismo, renegado de la Fee, quemando nuestro sacramento verdadero Dios muestro, derribando las imágenes, rompiendo los altares, profanando los sanctuarios, ensuziando y quemando los templos, vistiéndose los sanctos ornamentos, arrastrando las cruzes, atando puercos al cuello de las imágines de la Virgen sanctissima Madre de Dios nuestro. Han muerto los sacerdotes, clérigos y frayles con grandes tormentos e injuriosas muertes. Han escarnescido la sancta doctrina de nuestra fee católica persignarlo con navajas a los sacerdotes que se la enseñavan, abriéndoles las caras y los pechos y vientres. Predican el alcorán, professan públicamente y pregonan la secta de Mahoma en las ciudades y Reynos de V. Magd, quitan la cruz de Christo y levantan las vanderas de Mahoma y esto no un mes, sino ocho, y sin castigo.

Han violado la Religión y obediencia que a la Real persona de V. Magd., como a su natural y legítimo Señor deven, porque han levantado Rey, y le han jurado y le obedescen. Han batido moneda y usan della, Han abatido por el suelo los pendones reales de V. Magd. y levantado los del tirano. Han derribado los reales escudos de las armas de V. Magd. y puesto los suyos donde pueden con las armas de su Rey. Han tomado sello y oficiales reales, y viviendo V. Magd. en España, se llama Rey aquel tirano, y // haze guerra y osa pensar que será poderoso para sustentarse en aquel estado.

Han violado la religión que al bien público de toda la República de España deven, porque han dismembrado deste cuerpo de España aquel Reyno de Granada, y se han alçado con él, y lo han robado y destruydo tan cruelmente que ningún enemigo del nombre christiano hizo jamás mayor persecución a Reyno ninguno. Han muerto más de diez mil christianos, entre los quales ha habido muchos cavalleros, muchos offiçiales Reales. Hanle tomado y deshonrado las mujeres, muerto los hijos, robado las haziendas, y quemado las casas, y, lo que peor es de todo, nos amenazan a nosotros que nos han de hazer otros tales tratamientos y ultrajes. Y no se castigan, remedian ni se castigan males tan graves, tan llenos de crímenes de lesa maiestate, divina y humana, sino que con todos estos insultos viven en España y sin castigo los auctores destas cosas tan horrendas. Toda España, y aún todos los otros Reynos christianos, están suspensos y maravillados como no se remedian daños tan grandes y como V. Magd. no ha sido servido con su Real persona yr a limpiar aquel Reyno y castigar ofensas tan desacatadas hechas a Dios y a V. Magd., Y aunque debe de haver otras razones más subtançiales que ayan impedido a V. Magd. esta Jor-

nada, nosotros los inferiores no entendemos otra, sino una que esta derramada por toda España, la qual es que no conviene a la grandeza y real auctoridad de V. Magd., que en persona vaya a castigar y remediar daños tan irreparables como son los que España recibe de aquellos renegados bárbaros rebeldes. A la qual razón // me paresçe tener obligación por ser vassallo natural, y criado de V. Magd., de responder las cosas siguientes. Las quales humilmente supplico a V. Magd. sea servido mandar mirar y considerar como las otras cosas que los vassallos y criados suelen con leal y zeloso ánimo advertir a V. Magd.

Primeramente, debe V. Magd. considerar que ningún hombre en el mundo de ningún estado ni grandeza que sea no puede, aunque sea Rey ni emperador, conservar su auçtoridad ni reputación con ofensa de Dios, ni daño de sus Reynos y estados. Y offende V. Magd. a Dios gravissimamente peccando contra la ley divina y natural que abliga a los Reyes a la defensión de su sancta fee y de su Iglesia y de su Reyno. Si por conservar su reputación y grandeza dexa padescer a su Reyno y vassallos, sin yr él en persona a remediarlos, quando se vee ser los otros remedios infructuosos.

Lo segundo en esta rebellios y offensa de la reputaçion de Dios y de su divina auctoridad, y también de la de V. Magd.. Ay honrra de Dios y honrra de V. Magd., que, entrambas, son gravissimamente offendidas. Pues, qué ley, ni qué razón permitan que dexe V. Magd. padescer la honrra de Dios por conservar la suya? Qué ley, ni qué razón (si es buena) permite que conservar V. Magd. que en sus Reynos la honrra de Dios sea tan agravada y postrada por conservar la de su real persona? Ninguna por cierto, porque está V. Magd. obligado a Dios, cuya divina Magd. en la tierra, su Real persona nos representa a defender su honrra, aunque sea con riesgo de su vida, quanto más sin tenerlo.//

Lo tercero, el ánima de la Religión cathólica es Dios, y el ánima y coraçón de la República es V. Magd., y assi como quando es lastimado un miembro corporal no es baxeza del ánima, ni del coraçón, sentir el daño y dolor particular, assí tampoco es baxeza, ni pierde V. Magd. reputaçion, en sentir los trabajos en sus vassallo. Y assí como el ánima acude con presteza al remedio del daño que un miembro recibe, y si no basta una mano pone dos y, si estas no bastan, pone los ojos y la cabeça para remediar los daños de su cuerpo. Assí V. Magd. (a quien Dios ha puesto por ánima, coraçón y cabeça deste cuerpo de España) para hazer el officio bien hecho de supremo magistrado, tiene obligación divina de acudir con su Real persona a remediar los daños que sus vassallos padesçemos, pues que se vee claramente que no bastan los ministros que V. Magd. ha puesto, y pone, para remediarlos.

Lo quarto se vee claramente que la reputación y grandeza de V. Magd. no se conserva, antes se disminuye, y mucho, permitiendo vivir sin castigo en estos Reynos de España a unos bárbaros rebeldes que han osado, estando V. Magd. en ella y no más de sesenta leguas dellos, levantarse dexando su Religión sancta y profesando la profunda e impía de Mahoma, presumiendo salir con su rebelión sin castigo. Las naciones estrangeras qué juzgarán de la grandeza de V. Magd. quando oyeren que tanto tiempo estos moros duran sin castigo? Qué pensamientos tendrán en sus ánimos? Y qué discursos harán los enemigos de la grandeza de España que están en Italia //con gran ansia por amplificar sus estados con disminuçión de los de V. Magd.? Qué no les parescerá que podrán osar, pues ven que los morillos, que acá llamamos, aún viven habiendo osado lo que jamás osó vassallo contra su natural Rey y Señor.

Lo quinto, qué caso podrá suceder que requiera la real persona de V. Magd.? Qué hecho más nefando, ni horrendo que una dissipassión de la Religión católica y sancta que professamos? Qué conspiración más sanguinaria puede en un Reyno suceder que

esta? Que es contra Dios, contra su esposa la Yglesia, contra V. Magd. y contra todos sus Reynos? Si esta no requiere la presencia de V. Magd. qué caso podrá suceder que la requiera? Y si estos daños que los Vassallos de V. Magd reciben no mueven su Real ánimo a compasión de sus buenos y leales vassallos, qué miserias podrán venirles que puedan ser dignas del real sentimiento de V. Magd.? V. Magd, por reverencia de Dios, abra los ojos y mire que no es lícito permitir que la honrra de Dios padezca por conservar la suya, ni es lícito sufrir que la Yglesia y República reciban de sus enemigos tantos daños. Y que V. Magd. en persona no vaya a castigarlos, pues sus ministros no pueden, ni bastan. Y crea V. Magd. que esto no tiene un solo pecado mortal conjuncto, sino muchos. Los queales tocan a V. Magd. y a nosotros los ecclasiásticos, que seremos participantes dellos sino los advirtiessemos a V. Magd. De cuya religión y christiandad tenemos todos sus vassallos tanto conoscimiento que esperamos en su benignidad será servido // con este advertimiento para que, incitado por su aviso y entendiendo el servicio que a Nuestro Señor hará y la culpa que cometerá si deste negoçio se olvida, con mayor ardor como aquel sancto Rey David, se encienda al zelo de la honrra de Dios para vengarla, y se determine buscar a sus enemigos para quitarles las vidas, pues no las tienen para servir a Dios y a V. Magd., sino para ofensa de la Magd. divina y humana. Ganará V. Magd. gran corona delante de Dios, y gran reputación y fama entre los hombres, así vassallos de V. Magd. como de los otros Reynos, viendo que las cosas de su hazienda y estados encomienda a sus Vassallos y criados que las reparten y remedien, más las de Dios y de sus vassallos como Rey Christianissimo por su propia persona quiere remediarlas.

Tiene V. Magd. exemplo en el buen Rey Catholico don Fernando, el qual por castigar a un tirano que en Galizia se había levantado, partió solo de Sevilla para Galizia, y hizo castigo exemplar de aquel caballero rebelde. Y el emperador, de gloriosa memoria, entendiendo que la Villa de Gante, metropolitana del condado de Flandes, tenía tratos con el Rey de Francia, se metió por medio de sus enemigos y passó en Flandes para castigarla. Y por el sancto zelo que llevaba, le sacó Dios de los trabajos y peligros que sus enemigos le aparejavan. Y no oyga V. Magd. la razón de los que dizen que el Rey don Fernando y sus successores // eran escuderos, respecto de la grandeza que Dios a V. Magd. ha dado, porque esta razón después de ser desacatada es muy poco christiana. Porque tan Reyes fueron aquellos Príncipes como V. Magd. y la obligación que ellos tenían tiene V. Magd. divina y natural, que es hazer justicia. Y no es buena razón la que dize que por haver dada Dios a V. Magd. más Reynos y estados que a sus antecessores, por esso está menos obligado V. Magd. a trabajar que ellos, antes por el contrario, porque Dios ha dado a V. Magd. mayor scepto, más grandes Reynos y más riquezas y mayores venturas en las armas y señorío. Por esso tiene V. Magd. mayor obligación que los otros Reyes sus anteçessores, que no tuvieron tanto, de defender personalmente la sancta Yglesia Romana, única y verdadera esposa de Christo, sus Reynos y Vassallos, y defendernos a todos de las injurias de los enemigos de nuestra Sancta Fee, así moros como hereges, y ampararnos con las alas de su Real poder y grandeza, porque estos son los officios con que los Reyes meresçen el çielo y la continuación de los Reynos en sus herederos, lo qual todo quita Dios a los Reyes que lo contrario hacen.//

AHSL, Correspondencia oficial de D. Andrés de Prada, Secretario de Estado de Felipe III, Leg. 13, n.º 92.

Exhortación del Papa Clemente IV a Jacobo I, Rey de Aragón y Valencia, sobre la guerra contra moros [1265], s.f.

Clemente, Obispo, siervo de los siervos de Dios, al Ilustre Jacobo Rey de Aragón y etc. Méritamente se acuerda la Madre Iglesia con alegría de tus magníficos hechos y —— de fiestas y cantares de holgura y contento si renovase cada día el fervor de tu zelo y los méritos esclarecidos de tan caro y devoto hijo. Se huelga y alegra con la memoria de tus felices sucesos por los quales ha dirigido virtuosamente La salud del pueblo christiano con la diestra del Señor en tus manos, y virtud que se ha dado contra los Sarracenos blasphemos de su nombre y perseguidores de la Fee Catholica. Multiplica devotas oraciones al dador de todo bien para que se conserve muchos años en esta rectitud del zelo y pureza de Religión. Lo qual le pedimos con tanto más cuidado y instancia quanto más te estamos obligados con estrecho vínculo de caridad y desseamos tu honra y salud con más entera y sincera afición y estas cosas nos mueven y induzen eficazmente a acudir a tu Serenidad con nuestras paternas amonestaciones y a exhortarte muy de veras contra los que puede inferir con el tiempo graves peligros a ti y a tus successores menguar la claridad de tu nombre y provocar grandemente contra ti a tu Criador. Considera pues, Hijo, considera que assi te debe advertir la experiencia como también los exemplos familiares no te dexen ignorar quan llena de graves peligros es la detención de los sarracenos en tu tierra. Los quales, aunque por necesidad, ocultan algún tiempo la intención de su maldad, todavía la revelan muy codiciosa, ardiente y maliciosamente para quando hallaren oportunidad. Verdaderamente no es consejo más discreto ni seguro tener por domésticos y vecinos unos enemigos tan pérfidos y llenos de // iniquidad que ni con ir la serpiente en las faldas del fuego en el seno que si por ventura tuviere esta cuestión algún provecho cierto para que lo digamos claro te engaña la utilidad. Tanto importa al juyzio de tu magnanimidad y a la recta balança de la razón de tu Criador que padece continuamente mientras ensalçan cada día a ciertas horas los mismos sarracenos entre los Christianos a vozes públicas el nombre de Mahoma, que realmente no deberías sufrir estas injurias entre los súbditos de tu Alteza, más que entre los que no son sujetos a tu jurisdicción. O quan detestable cosa deve ser, y quan amarga, a ti particularmente, que desde tus tiernos años persiguiendo con todas tus fuerças a sus cultores y culto dentro de sus mismas Tierras has trabajado para su destrución; sufrir y agora se ensalce con semejante culto en tus propias Reynos. No consideras que por aquí passas por las Lenguas de los maldicientes verisímilmente [sic] dizen que en todos los trabajos que desde el principio de tu niñez passaste sin reparar en peligro ninguno en su persecución no buscaste la exaltación de la Fee, sino tus comodidades y procuraste solo tu provecho? Tras esto se añadirán también por ventura los juyzios de los enemigos, si por la utilidad del dinero sufrieres más tiempo maltratar desta manera tus loables actiones y los respetos de un Rey tan supremo con tanta inficion de la Christiandad como procede sin duda de la vezindad de los mismos sarracenos y de sus terribles y horrendos vicios y suziedades. Y cierto que parecerá que consientes en la hablilla destos maldizientes, o que andas contra ti mismo, si persiguiendo a los Sarracenos en sus tierras los suffres pacientemente en las tuyas. Ponderese //esto con examen de devida meditación lo hallaras puesto en razón y sin duda echándolos y tratándolos como conviene a tu excelencia. Los expeleras totalmente fuera de los términos de tu jurisdicción. A lo qual, con paterno efecto y todo el encarecimiento possible, exhortamos a tu Real Magnificencia para que assi proveas a tu salud, cuydes de tu

tierra y prevengas más seguramente los peligros que puedan sobrevenir a ti y a tus posteriores como dicho es particularmente a que cumplas tu voto al Altíssimo, pues se dize que ello estas obligado públicamente. Que assi se taparan las bocas de los que hablan mal de ti y como tú eres zelador principal de la Fee se juzgará que tus obras se emplean en su exaltación y para que acudas forzosamente a ello conviene que la prudencia Real advierta que la Iglesia y la Fee y sus negocios son vistos con tan indivisible conjunction que no teniendo en honor a la una no se puede honrar a la otra. Porque no se puede derogar a la Fee sin offender mucho a la Iglesia, ni a la honra y libertad de la misma Iglesia sin derogar y offender a la Fee. Y assí tú que siempre has acudido a la Fee y todavía acudes a su causa, si fueres injurioso a la Iglesia, no quedaras sin injuria.

Esta exhortación trae Çurita en sus Índices, Lib. 2, pag. 145. Año de Christo 1265.

Havía entonces en el Reyno de Valencia ciento y cinquenta mil Moros entre chicos y grandes. Este número expelió agora Su Magestad de allí. Echó el Rey don Jayme entonces de aquel Reyno tan gran número de Moros que como el escribe en sus Comentarios, huvo desde el primer esquadrón dellos hasta el último quinze mil passos, y dizen los Historiadores que desde la Guerra de las Navas nunca se vieron tantos Moros juntos. Y con todo de unos pocos que se defendieron con armas y con la aspereza de la montaña de Concentayna, han crecido hasta el número que Su Magestad echó agora.

Resumen

El presente artículo refiere dos documentos nuevos para ratificar la idea de que la expulsión de los musulmanes fue una tradición en la historia medieval española, en especial en Valencia y Murcia. En ningún caso es una medida nueva diseñada por Felipe III y el duque de Lerma, ya que existen antecedentes claros y evidentes que se producen, como en 1609, cuando la seguridad interior es nuevamente amenazada por elementos externos. Son justificaciones históricas y teológicas para explicar la medida tomada en los primeros años del siglo XVII.

Palabras clave: musulmanes, expulsión, Valencia, Murcia.

Abstract

New elements to justify the expulsion of the Moriscos in 1609.

This article refers to two new documents to ratify the idea that the expulsion of Muslims was a tradition in medieval Spanish history, especially in Valencia and Murcia. In no case is it a new measure designed by Felipe III and the Duke of Lerma, since there are clear and evident antecedents that occur, as in 1609, when internal security is again threatened by external elements. They are historical and theological justifications to explain the measure taken in the early seventeenth century.

Keywords: Muslims, expulsion, Valencia, Murcia.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.15
Para citar este artículo:
HUTCHINSON, Steven, «"Nada humano me es ajeno": el cosmopolitismo de León el Africano en su representación del África de la Temprana Edad Moderna». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021),
DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.15

"NADA HUMANO ME ES AJENO": EL COSMOPOLITISMO DE LEÓN EL AFRICANO EN SU REPRESENTACIÓN DEL ÁFRICA DE LA TEMPRANA EDAD MODERNA

*Steven Hutchinson**

Como se reconocerá, la cita en el título no es de León el Africano, aunque habría tenido derecho a apropiársela, sino de otro que fue llevado como esclavo del norte de África a Roma casi 17 siglos antes, alguien que también tenía un profundo conocimiento de las culturas mediterráneas, y que igualmente se convertiría en un renombrado escritor. Me refiero al dramaturgo cómico Terencio, es decir, Publius Terentius Afer, donde el cognomen Afer podría referirse a la provincia romana de África –la región que coincide con el actual Túnez de la que todo el continente tomaría su nombre– o a su origen amazigh. En todo caso, Afer, de una forma u otra, designa su procedencia africana. En efecto, separados por más de un milenio y medio, el itinerario vital de Terencio tiene algún asombroso parecido con el de León el Africano, quien conocía muy bien la región de Túnez además de las montañas y tribus del Atlas y quien, después de ser capturado y llevado a Roma, sería bautizado con los mismos nombres del papa Leo X, Giovanni Leone de' Medici. Aunque no firmaría su obra con estos nombres, los adoptaría al árabe como Yūḥanna al-Asad (Juan el León). Sin embargo, a partir de su obra maestra sobre África será conocido como León el Africano.

Terencio pone en boca de un personaje de su obra *Heautontimorumenos* (*El enemigo de sí mismo*) una frase que todavía resuena: "Soy humano y considero que nada humano me es ajeno" ("Homo sum, humani nihil a me alienum puto"). Es un comentario casi parentético e irrelevante, pero aislado de su contexto inmediato se convierte en una declaración amplia y profunda que refleja el cosmopolitismo del propio Terencio, inmerso como estaba en el griego, el la-

* Universidad de Wisconsin-Madison.

tín y varias culturas del norte de África. Incluso podría recordarnos la invención de la palabra *kosmopolítês* por parte de Diógenes dos siglos antes cuando se le preguntó de dónde era y respondió que era ciudadano del mundo. Ese mundo se componía menos de naciones que de ciudades con sus ciudadanos. ¿Qué clase de cosmopolita era Diógenes? ¿Negaba tener lazos privilegiados con su ciudad natal, Sinope? ¿Estaba expresando un sentido de pertenencia a todas las ciudades o a ninguna en particular? ¿Se estaba burlando de la arbitraria lealtad de los ciudadanos hacia sus propias ciudades? Desde luego, faltaría el carácter ético que después infundieron los estoicos griegos y romanos en la idea del cosmopolitismo, noción que se retomó a partir del siglo XVIII.

Al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Wazzān, más conocido como León el Africano (nombre que usaré aquí), fue el autor de la obra más influyente sobre África durante siglos, la *Descripción de Africa*, obra que cambiará las concepciones europeas del continente y que será traducida a numerosos idiomas, así como ampliamente plagiada o reescrita, iniciando nuevos géneros en la Temprana Edad Moderna. León el Africano nació en Granada hacia 1488 y fue llevado de niño a Fez poco después de la conquista de Granada por los Reyes Católicos. Se crio en Fez y finalmente se educó como *faqīh*, experto en la ley islámica. Cuando era adolescente, viajó mucho con su padre y su tío en misiones comerciales y diplomáticas, y pronto asumió funciones diplomáticas para el reino de Fez. A partir de la edad de 16 años, sus viajes le llevaron varias veces a través del norte de África así como por el África subsahariana, Egipto y el Sáhara. Más allá de África, llegó a Estambul y al oeste de Asia, e hizo el *ḥajj* a La Meca. En 1518, cuando tenía unos 30 años, fue capturado por un corsario español cerca de Túnez y, reconocido como presa importante, fue presentado al papa Leo X en Roma, donde pasó 15 meses en prisión. Como parte de su campaña contra el islam en el Imperio otomano, Leo X se interesó mucho por él y en enero de 1520 le administró personalmente el sacramento del bautismo. Tras su conversión formal al cristianismo, y gracias al patrocinio de la más alta jerarquía vaticana, emprendió una serie de proyectos en los que su conocimiento del árabe y del islam fueron fundamentales. Así, tenemos noticia de la corrección de una traducción del Corán al latín, su colaboración en un diccionario latín-hebreo-árabe, la escritura de un par de manuales sobre el árabe, un compendio biográfico de musulmanes y judíos ilustres y la redacción de un tratado que explicaba los fundamentos del islam (este se ha perdido). Además, en algún momento durante sus nueve años en Italia emprendió su gran proyecto sobre África basado en sus cuadernos de viaje escritos en árabe, sin tener acceso durante el proceso de redacción a las principales geografías e historias de los eruditos árabes, que se remontaban al siglo X, que conocía desde sus años de colegio. Lo escribió en una prosa italiana poco refinada con inflexión de palabras en español, latín y árabe, así como con lenguaje callejero italiano, y lo terminó en marzo de 1526. Al año siguiente, probablemente después del saqueo de Roma por las tropas imperiales, partió hacia Túnez, y a partir de entonces solo contamos con débiles rastros de su paradero durante unos cuantos años, para desaparecer completamente después.

Los investigadores que se han dedicado a León el Africano concuerdan sobre estos detalles biográficos. Sin embargo, quisiera abordar algunos aspectos sobre los que ha habido menos acuerdo.

(1) A pesar de que algunos estudiosos, entre ellos Dietrich Rauchenberger, creen que León el Africano puede ser el representado por Sebastiano del Piombo en el *Retrato de un humanista* (*ca.* 1520) –dicha asociación entre el retrato y León ha sido repetida hasta el infinito en Internet, convirtiendo la hipótesis en una especie de verdad asumida a fuerza de repetición–, varios detalles del cuadro no encajan con esta hipótesis. Además, como ha sostenido Natalie Zemon Davis[1], León todavía no era "nadie" y, por lo tanto, no era un sujeto apto para un pintor del Alto Renacimiento. Lo más verosímil, en mi opinión, es que no exista ninguna imagen fidedigna de él.

(2) En la primera traducción francesa de la *Descripción de África* en 1556, publicada solo seis años después de la primera edición de la obra en italiano, aparece un admirable mapa de África con todo el contorno del continente, situándose el sur arriba y el norte abajo. El mapa evidentemente combina información de la obra de León con otras fuentes, sobre todo datos cartográficos de las navegaciones portuguesas. Sin embargo, a pesar de su interés cartográfico, me parece claro que este mapa no puede corresponder al África de León el Africano. Este, a pesar de haber estado muy al tanto de las exploraciones portuguesas y de cómo trazaron la forma de África, no las menciona probablemente por dos razones, la primera porque el reino de Fez estaba en guerra con los portugueses, que tenían varios presidios a lo largo de la costa atlántica, y la segunda por la guerra de los portugueses contra los mamelucos por el comercio de especias en el océano Índico, lo cual no debió dejar indiferente a León como diplomático en Egipto. Nos encontramos, entonces, ante la omisión deliberada de la geografía africana trazada cartográficamente gracias a los últimos avances portugueses en navegación. Otro motivo por el que semejante imagen sería ajena al concepto de África de León es que, aunque este viajara ocasionalmente en barco, su modo de viajar era principalmente por tierra, y lo que más le interesaba era la geografía humana, es decir las ciudades, pueblos y aldeas y sus gentes con sus costumbres, creencias y formas de vida. Su África era la que había recorrido personalmente en numerosos viajes, creando un mapa hecho de palabras que recogían la memoria de sus experiencias vinculadas al espacio geográfico. León aceptó la idea tradicional de que el río Nilo dividía África de Asia, y sus pasos no lo llevaron nunca a lo que hoy llamamos Etiopía, pero en su manuscrito, esta división este-oeste no le impidió dedicar mucho espacio a El Cairo, que está en el lado este del Nilo. En definitiva, la idea

1. N. Z. Davis, «'Leo Africanus' Presents Africa to Europeans», en *Revealing the African Presence in Renaissance Europe*, ed. Joaneath Spicer, Baltimore, The Walters Museum, 2012, pp. 61-79 [pp. 65-66]; Id., *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York, Hill and Wang, 2006, p. 302, n. 55; D. Rauchenberger, *Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999, pp. ii, 78-80.

de África de León no se ve representada por un trazo marítimo del continente tal y como aparece en el mapa de la traducción francesa de su obra de 1556.

(3) Aunque la emigración de su familia fue intercontinental, también fue bastante local, de una ciudad islámica a otra, lo que supuso un fácil cruce del estrecho de Gibraltar. Fez era una ciudad próspera, mucho más grande que Granada y dos veces más grande que la Roma de entonces, que tenía unos 65.000 habitantes y una inusual mayoría de hombres. Para León, Fez era el epítome de las ciudades africanas.

(4) Siempre ha habido dudas sobre la afiliación religiosa de León el Africano. Incluso el obispo que lo catequizó se preguntó en su diario si el motivo principal de su conversión era liberarse de la cárcel[2]. De hecho, de haberse negado a la conversión, su vida prometía ser tan sombría como la de un esclavo. Aparte de un par de comentarios circunstanciales en su manuscrito de mil páginas sobre África que muestran una irreverencia hacia el islam –quizás para congraciarse con los prelados que fueron sus benefactores–, todo indica que su conversión al cristianismo fue nominal y que, en realidad, su bautismo lo empujo a ser un criptomusulmán que vivía y escribía en Roma. Los estudios recientes concuerdan con esto.

(5) Una vez que tuvo libertad de movimiento, surge la pregunta de por qué esperó otros siete años para regresar a las tierras de los musulmanes, *dār al-islām*, cuando podría haberse embarcado tranquilamente en cualquier nave con destino a un puerto musulmán. Aquí se acumulan posibles motivos de muy diversa índole. Tal vez una razón poderosa para permanecer en Roma fuera la gratitud hacia sus benefactores, entre ellos los más altos prelados del catolicismo que no solo lo apoyaron y le brindaron hospitalidad, sino que también lo introdujeron en los círculos de los más prestigiosos humanistas y lo involucraron en proyectos de investigación. Sin duda, desarrolló fuertes amistades con varios de estos humanistas, en particular con aquellos que, como él, eran extranjeros o étnicamente diversos, entre ellos judíos como Jacob Mantino. Dejar Roma hubiera hecho imposible la continuidad de su carrera como escritor y erudito, un camino vital intrínsecamente ligado a la ciudad cristiana por antonomasia.

Los registros del censo sugieren que se había establecido en un barrio popular de Roma y que era el cabeza de una familia de tres personas, que plausi-

2. Mayte Penelas recoge los siguientes datos con respecto a la "conversión" de León (en M. Penelas, «al-Wazzān, al-Ḥasan», *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 7, ed. Jorge Lirola Delgado, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012, pp. 619-29 [p. 623]):

> "Tras decidir convertirse al cristianismo, *propter varietatem et confusionem sectae mahomethanae* respondió el cautivo al ser preguntado por las razones de su decisión, recibió catequesis de Paride de Grassi, maestro de las ceremonias pontificias y obispo de Pésaro, y de Giovanni Battista Bonciani, refrendario doméstico del papa y obispo de Caserta. Paride de Grassi, que ha dejado testimonio de los pormenores de la conversión y la ceremonia del bautizo en su Diario, se pregunta si el verdadero motivo del catecúmeno era librarse de la cárcel" (*Il diario di Leone X di Paride de Grassi*, Roma, 1884).

blemente incluían una mujer y un hijo, como conjetura Natalie Zemon Davis[3]. Además de eso, sin duda habría curiosidad e interés por Roma y las otras ciudades italianas que visitó. Otra razón que no debe descontarse sería que probablemente un regreso al norte de África lo pondría bajo sospecha de apostasía, ya que había sido bautizado públicamente por el papa mismo y vivía y trabajaba en contacto constante con cardenales militantemente antiislámicos, sus padrinos.

Irónicamente, este eminente viajero cuyos viajes recorren todo el manuscrito sobre África, este destacado escritor que reimaginó África para sí mismo y para los lectores europeos, nunca entraría en la lista de los grandes viajeros musulmanes y nunca sería aceptado (salvo por estudiosos recientes) en la ilustre tradición de los geógrafos e historiógrafos árabes, aunque sus topografías y crónicas de sus viajes estuvieran a la altura de los de cualquiera de sus antepasados. De hecho, no hay evidencia de que haya escrito ninguna obra después de su regreso. Por lo tanto, las únicas obras conocidas de este *faqīh* experto en poesía y en todos los géneros de prosa en árabe fueron compuestas en su totalidad mientras estaba en el exilio. Su obra cumbre, *La cosmographia de L'Affrica* (1526), la escribió en italiano, un idioma extranjero que no dominaba, ya que estaba destinada a lectores ajenos al ámbito norafricano para quienes su trabajo de traducción sería no solo lingüístico sino cultural. En 1527 parece haber dejado en Italia al menos dos copias de su manuscrito que circulaban entre los estudiosos interesados. Una de estas copias fue descubierta en 1931 y posteriormente adquirida por la Biblioteca Nacional de Roma, lo que abrió el camino para que los estudiosos compararan por primera vez el manuscrito con las versiones impresas[4].

Otra copia habría llegado casi un cuarto de siglo después de la partida de León a manos del estadista Giovanni Battista Ramusio, quien aprovechó la insuficiencia del estilo de la prosa de León para reescribir toda la obra, ya retitulada *Descrittione dell'Africa*, e insertarla con orgullo como si se tratara del texto original en su enorme obra de varios volúmenes llamada *Navigationi et viaggi* (1550)[5]. Aunque Ramusio afirma en la introducción que se limitó a hacer cambios estilísticos, en realidad sus correcciones iban apropiándose del texto de forma selectiva, introduciendo cambios significativos entre una plétora de enmiendas menos relevantes. Aquellos pasajes que son ideológicamente neutros tales como la información geográfica y las crónicas locales suelen reescribirse con bastante fidelidad, mientras que los temas ideológicamente más cargados como la religión, la raza y la sexualidad, además de algunos aspectos autobiográficos de la obra, sufren transformaciones más marcadas. Pero no solo se trata de cues-

3. N. Z. Davis, *Trickster Travels*…, p. 212.

4. Gracias a Gabriele Amadori, disponemos de una edición y transcripción del manuscrito: Giovanni Leone Africano, *La cosmographia de l'Affrica (ms. V.E. 953 – Biblioteca Nazionale Centrale di Roma – 1526)*, ed. G. Amadori, Roma, Aracne Editrice, 2014. Citaré el manuscrito por esta edición.

5. Giovan Lioni Africano, *La descrittione dell'Africa*, en *Navigationi et viaggi*, ed. Giovanni Battista Ramusio, Venezia, Heredi di Lucantonio Giunti, 1550, vol. 1, pp. 1r.-103v.

tiones ideológicas: Ramusio también revela alguna inclinación literaria y obviamente se divierte reescribiendo relatos y anécdotas. No se trasluce en su reescritura ninguna incomodidad al alterar, como lo hizo, la integridad del original; por el contrario, al adaptar el texto a su gusto se muestra satisfecho por acercarlo a sus lectores haciéndolo más legible y correcto. Consiguió su objetivo de convertir el manuscrito en un gran éxito editorial a juzgar por el número de reediciones de las *Navigationi*, traducciones de la obra de León a otros idiomas, y el impacto de esta obra en la escritura de numerosos autores.

Sin embargo, como han plenamente reconocido en distintos trabajos estudiosos tan destacados como Oumelbanine Zhiri, Dietrich Rauchenberger y Natalie Zemon Davis[6], la *Cosmographia* de León y la *Descrittione* de Ramusio son obras muy parecidas pero muy diferentes en su entonación ideológica. Hay, en efecto, lo que podríamos llamar un *segundo autor* disfrazado de editor que quita, añade y modifica el texto del primero sin que ningún lector, a lo largo de casi cuatro siglos, pueda sospechar el grado de mutación, cambiando las perspectivas, la *persona* del primer autor y sus actitudes, suprimiendo su sentido del humor, y reduciendo en gran parte su cosmopolitismo. Por mi parte he pasado muchos meses comparando minuciosamente el manuscrito con la edición impresa y luego examinando varias de las traducciones. Mi conclusión es que, a pesar de las muchas ediciones de la obra de Ramusio, las muchas traducciones y sus reimpresiones, los muchos tratados que plagian o incluso deben su existencia a esta obra fundacional que fue la fuente principal durante siglos del conocimiento europeo de África, el mundo –exceptuando a unos cuantos estudiosos que han insistido en el manuscrito como base textual– nunca ha llegado a conocer la obra ni a su autor excepto a través de una cadena de distorsiones cuyo origen está en la reescritura de Ramusio.

El destino de la obra ha seguido trayectorias más o menos paralelas en distintos idiomas. En italiano la versión de Ramusio en sus sucesivas ediciones naturalmente prevaleció hasta la aparición del manuscrito en 1931, texto que Angela Codazzi identificó en 1933 como base –pero muy diferente– de la versión imprimida. Aunque dedicó años al estudio del manuscrito y su autor, circunstancias históricas y personales le impidieron llevarlo a cabo. No hubo ninguna transcripción publicada del manuscrito hasta que Gabriele Amadori, con el apoyo de Federico Cresti, publicó su tesis doctoral en 2014[7].

---

6. O. Zhiri, «Leo Africanus, Translated and Betrayed», en *The Politics of Translation in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. Renate Blumenfeld-Kosinski, Luise von Flotow y Daniel Russell, Ottawa, University of Ottawa Press, 2001, pp. 161-174; Id., «Leo Africanus and the Limits of Translation», en *Travel and Translation in the Early Modern Period*, ed. Carmine G. Di Biase, Leiden, Brill, 2006, pp. 175-186; D. Rauchenberger, *op. cit*.; N. Z. Davis, *Trickster Travlels*…; Id., «'Leo Africanus' and his Worlds of Translation», en Federico M. Federici y Dario Tessicini (eds.), *Translators, Interpreters, and Cultural Negotiators: Mediating and Communicating Power from the Middle Ages to the Modern Era*, ed. London, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 62-80.

7. Giovanni Leone Africano, *La cosmographia*…. En 2013 Andrea Donnini leyó su tesis sobre el manuscrito de 1526 (estudio y edición), pero no ha aparecido todavía en prensa.

La *Description de l'Afrique* (1556), traducida por Jean Temporal, difundió mucho la fama de la obra, y constituirá el texto principal en francés hasta la publicación póstuma en 1956 de la traducción del médico y oficial militar Alexis Épaulard, quien sí había consultado el manuscrito e incluso insertó unos pocos pasajes del mismo cuando le parecía que faltaba algo en el texto de Ramusio[8]. Épaulard fue muy consciente y respetuoso con respecto a la labor de Codazzi con el manuscrito, pero su interés por este se redujo casi exclusivamente a la identificación de topónimos para cotejarlos con los de Ramusio y corregir sus "errores", como si no hubiera nada más trascendente que los topónimos locales en esta obra maestra mundial. Así concluye: "Si l'on prend un passage du texte du manuscrit et qu'on s'efforce de l'interpréter en français compréhensible, on obtient exactement le même résultat qu'en traduisant directement le même passage tu text de Ramusio. Il n'y avait donc aucun intérêt majeur á utiliser le texte du manuscrit"[9]. Épaulard, de esta manera, basó su traducción casi enteramente en la edición de Ramusio, pero consultó constantemente la traducción de Temporal, mientras que redujo el uso del manuscrito únicamente para rellenar algunas lagunas textuales y subsanar errores toponímicos.

Me refiero a estos detalles también porque la única edición completa en español, la de Serafín Fanjul en 1995, se basa también en Ramusio aunque se apoya mucho en Épaulard, hasta tal punto que ni siquiera consulta el manuscrito original asumiendo que Épaulard había acertado en su desprecio general hacia el manuscrito de 1526[10]. Así, a lo largo de su edición Fanjul detalla mi-

8. Hasta la muy erudita edición de Charles Schefer (Paris, Ernest Leroux, 1896) utiliza la traducción de Temporal.

9. Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, trad. Alexis Épaulard, 2 vols., Paris, Adrien-Maisonneuve, 1956, vol. 1, pp. vi-vii.

10. Juan León Africano, *Descripción general del África*, trad. Serafín Fanjul, Barcelona y Madrid, Lunwerg Editores, 1995. Fanjul comenta cómo depende de Épaulard: "El manuscrito original se reencontró en 1931 y fue depositado en la Biblioteca Nacional de Roma (n.º 953). A. Épaulard pudo compararlo con la edición de Ramusio e introducir correcciones interesantes para su traducción francesa […]. La mayor parte de los topónimos, alterados en el texto italiano, se han podido identificar y corregir, así como aclarar útilmente los datos recogidos" (p. 42). Más adelante Fanjul explica cómo aspira a tener un texto definitivo al basarse en Ramusio y Épaulard (sin acercarse al manuscrito): "Este texto [del manuscrito] lo empleó A. Épaulard para su versión francesa moderna confrontando ambas versiones, razón por la cual nos hemos servido para nuestra traducción tanto de la 3ª edición de Ramusio (Venecia, 1563) como de la traducción de Épaulard, a fin de ofrecer algo más próximo a un texto definitivo, indicando en aquellos pasajes que lo requieren las variantes, carencias o adiciones que presentan entrambos. Las diferencias no son graves, pese a la contraria opinión de O. Zhiri: párrafos cortados, añadidos o simplemente suprimidos, pero el conjunto documental y estilístico no se resiente de manera dramática. Los detalles tampoco: júzguese a través de las notas correspondientes" (p. 47). No deja de extrañar que la edición de Fanjul descanse tanto en la versión del último traductor colonial no exento de prejuicios y cuyo criterio no reconoce las profundas diferencias entre el manuscrito y la versión de Ramusio, a pesar de que otros estudiosos ya lo habían advertido. También asombra que vaya opinando sobre el manuscrito fundamental que desconoce por completo. Aun así, tanto la traducción como la edición de Fanjul son meritorias en cuanto a su calidad. Sin embargo, el hecho de que en los albores del siglo XXI pase por alto el cotejo del manuscrito original y que opte voluntariamente por traducir al *segundo autor* no deja de ser muy problemático.

nuciosamente lo que 'la versión Épaulard' añade u omite, sin que se explique por qué, como si este fuera un *tercer autor*[11].

En lengua inglesa no ha ido mejor la transmisión del texto de León el Africano. En 1600, en tiempos de Shakespeare, John Pory publicó su traducción de la versión en latín de 1556. Esto supone un desplazamiento triple con respecto al manuscrito de 1526, primero por la radical reescritura del texto por Ramusio, luego por la traducción latina que hizo Joannes Florian –versión unánimemente criticada por su mala calidad e incongruencias–, y en tercer lugar por la traducción de Pory[12]. De esta manera, León el Africano y la *Descripción de África* han servido a menudo para descifrar los enigmas del personaje "moro-negro" de Othello, pero también para los intereses británicos de la cartografía y geografía de África durante la época de exploraciones y colonización. No en vano, en 1896 la Hakluyt Society reprodujo la traducción de Pory en tres volúmenes anotados. No obstante, por fin, casi quinientos años después de 1526, ya se ha anunciado para 2023 la próxima publicación de la traducción del manuscrito entero. Si descartamos por el momento la reescritura del manuscrito por Ramusio como "traducción", que yo sepa esta será la primera traducción a cualquier idioma del manuscrito completo[13].

Otras traducciones ha habido, entre ellas la alemana de Georg Wilhelm Lorsbach (1805) y –como una reapropiación delicada e interesante– la árabe de Muḥammad Ḥajji (1983), aunque siempre basadas en alguna de las ediciones de Ramusio. Autores de obras importantes sobre el Magreb escritas en el XVI como Luis del Mármol Carvajal (*Descripción general de África*, 1573-1599) y Antonio de Sosa (*Topografía e historia general de Argel*, publicada en 1612 bajo el nombre del editor fray Diego de Haedo) accedieron directamente a la versión impresa de la *Descrittione dell'Africa* y, con toda probabilidad, no habrían podido escribir estas obras sin ella.

Los estudiosos a los que les ha sido posible comparar pasajes del manuscrito con las versiones publicadas tienden a denunciar a los traductores –incluido Ramusio, quien tradujo del italiano al italiano– como traidores, como dice el adagio (*traduttore traditore*). Yo también sentí alguna indignación de este tipo, aunque he visto plagios y adulteraciones mucho más escandalosas que estas. Pero, en definitiva, Ramusio solo estaba haciendo lo que otros muchos habrían hecho en esa época. Al conseguir una copia del manuscrito, advertiría lo

11. Conviene señalar una interesante traducción parcial (de la introducción general y las partes sobre Marruecos) del agustino Luciano Rubio en 1950, versión que fue póstumamente reeditada en 1999 (León el Africano, *Descripción de África*, trad. y ed. Luciano Rubio, Madrid, Talleres de la editorial Fareso, 1999). Rubio conocía bien la bibliografía hasta mediados del siglo XX y las leves variantes entre las ediciones de Ramusio, basando su traducción en la 2.ª (1554) y 3.ª (1563) ediciones. No da ninguna señal de conocer el manuscrito de 1526.

12. La traducción al holandés de Arnout Leers (1665) también se hizo a través de la latina de Florian.

13. Se trata de Johannes Leo Africanus, *The Cosmography and Geography of Africa*, trad. Anthony Ossa-Richardson y Richard Oosterhoff, London, Penguin Classics, en prensa (2023).

maravillosamente que funcionaría dentro de su inmensa compilación. Al no tener que justificarse ante el autor que había desaparecido décadas antes le fue posible escribir el texto como le placiera acomodándolo a su propio estilo y criterios estéticos, morales e ideológicos, insertando y borrando pasajes a su antojo, incluso añadiendo lo que el autor escuchó, vio o recordó en sus viajes… Se trasluce en su escritura que sin género de dudas disfrutó mucho con el libro y se sintió libre de embellecerlo, de suavizar sus asperezas, de acortar su lenguaje lascivo y contrarrestar sus perspectivas islámicas. Por lo tanto, modeló a al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzān, al menos en parte, a su propia imagen, a sus presupuestos ideológicos. Seguiría siendo un texto notable aunque diferente, pero ¿quién notaría la diferencia? Por si esto no fuera suficiente, los primeros traductores captarían los matices ideológicos de Ramusio y los exagerarían a voluntad. Oumelbanine Zhiri tendría esto en cuenta al titular su primer libro sobre la obra de León/Ramusio *L'Afrique au miroir de l'Europe*[14].

La cosmografía de África de León el Africano, el manuscrito, nos la ofrece un consumado viajero atraído por todo tipo de comunidad humana, desde las grandes ciudades hasta las aldeas más remotas. Si bien el comercio o la diplomacia eran las tareas que lo llevaban a los distintos lugares, su modo de viajar siempre era una exploración impulsada por la curiosidad. Seguía las rutas comerciales locales e intercontinentales, sabiendo de dónde venían y adónde iban las mercancías, y cómo se traficaban y a qué precios. Su África coincidió en gran medida con el África islámica, a través de todo el norte de África y hacia el sur por el África occidental y central. Se podría esperar, entonces, que su obra nos brindara una representación de gran similitud y conformidad sociocultural dentro de una especie de África panislámica pero, al contrario, su libro revela diferencias notables en todas partes. Como musulmán suní formado en la jurisprudencia ortodoxa, expresa su desaprobación hacia los muchos movimientos islámicos carismáticos y excéntricos considerados herejías o grupos marginales, pero siente una curiosidad infinita por ellos y los describe en gran detalle a la vez que dice bien poco sobre las prácticas islámicas más corrientes. Esto sin duda hubiera gustado a sus lectores europeos, que muy probablemente habrían identificado el islam con aquellas sectas que censura, y bien podría haber sido una estrategia consciente por su parte el no escribir ni sobre el cristianismo ni el islam como tales sino sobre herejías además de místicos heterodoxos como los sufíes. También tiene sus reservas sobre prácticas sexuales marginadas, pero su fascinación nos lleva a posadas llenas de travestis masculinos, banquetes sufíes que terminan en sexo con muchachos adolescentes, juergas de mujeres disfrazadas de adivinas que reclutan en Fez a hermosas muchachas (a menudo casadas), lugares en Túnez donde la gente come una planta extraña llamada hachís dotada de efectos joviales y afrodisíacos, sin mencio-

14. O. Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Genève, Librairie Droz, 1991.

nar numerosas formas de prostitución en pueblos y ciudades (como en Roma, puntualiza). Puede que no lo apruebe con entusiasmo, pero nada humano le es ajeno, y continuamente deambula por donde lo lleva su curiosidad.

Su libro se centra aún más en los seres humanos que en la geografía. Habla con la gente dondequiera que va: hombres, mujeres, pobres, poderosos, compañeros de viaje, instruidos, analfabetos y especialmente con sus anfitriones, de modo que su continuo viaje es también una conversación ininterrumpida en diferentes idiomas y dialectos a lo largo de muchos años. Sus valoraciones no siempre son favorables. Hay pueblos y aldeas donde no soporta a la gente o el lugar, y explica por qué ve a esta gente como despreciable o repulsiva, siempre sobre la base del carácter y los valores, nunca a partir de categorías como raza, religión o etnia. Uno de los valores supremos para él es la hospitalidad, de la que él, como extranjero ubicuo, depende mucho en todas partes. Es obvio que era muy apreciado en casi todos los lugares como un invitado excepcional que podía pasar días en conversación refinada y regocijada. En algunas aldeas, la gente necesitaba urgentemente un *faqīh* y no le dejaban marcharse hasta que hubiera resuelto todas sus disputas. En un lugar le retuvieron nueve días con sus noches, dándole mal de comer, con hedor por doquier, y cuando esperaba salir bien remunerado, le trajeron ajos, cebollas, un gallo y un macho cabrío, todo lo cual lo tuvo que devolver, ya que no podía llevárselo. Esto no cae bajo la rúbrica de la hospitalidad sino más bien del arresto domiciliario, en casa ajena[15].

En cualquier caso, su modalidad de cosmopolitismo no excluye la antipatía hacia personas de distintos lugares. De hecho, comprende a semejante gente como parte íntegra del mundo tanto como a todos los demás. Al incluirla en su texto transforma sus experiencias más desagradables en una narración viva y entretenida. Hasta su terror a los leones que casi lo matan se convierte en jugosas anécdotas contadas por Juan León, o Yūḥanna al-Asad. Los leones son un *leitmotiv* a lo largo del libro, y en la sección del bestiario al final dice que muchos hombres y mujeres le han asegurado que cuando una mujer se encuentra a solas con un león en un lugar remoto, si le muestra su sexo (*la sua natura*) el león rugirá, luego bajará los ojos y se irá[16]. En esos momentos, este escritor urbano transmite con sentido del humor creencias rústicas sin ridiculizarlas.

No obstante, también hay momentos en los que califica a algunos como corruptos o viles, ladrones o asesinos, sin ninguna gracia salvadora, como en el caso de ciertos montañeses en los confines del reino de Fez: su denuncia de la inhumanidad reafirma, sin embargo, sus valores centrados en las relaciones

15. Identificaré los pasajes citados en las siguientes ediciones: en primer lugar en la edición y transcripción de Amadori del ms. de 1526; pero como esta edición todavía es de difícil acceso, y además, como Ramusio sí acertó en dividir la obra en 9 partes con subdivisiones bien marcadas, me referiré a la parte, el parágrafo y la página o de la primera edición de Ramusio (1550) o de la citada traducción de Serafín Fanjul. Así, en este caso, se encuentra este pasaje en la edición del ms. de 1526, pp. 210-211, y en Fanjul, 2.ª parte, «Monte Semede», pp. 108-109.

16. Amadori, ms. de 1526, pp. 590-591; traducción de Fanjul, 9.ª parte, «León», p. 348.

humanas. Su cosmopolitismo depende de ciertos criterios de exclusión según la forma en que la gente interactúa, es decir, reconoce que esas personas forman parte de cómo funciona el mundo incluso si su modo de vida es éticamente abominable. Es más, en esas montañas hay algo "casi milagroso", dice, "que es la enorme cantidad de grandes serpientes venenosas que andan por las casas como si fueran gatos, y cuando la gente quiere comer, todas las serpientes en la casa se reúnen alrededor de ellos y comen pedazos de comida, sin morder ni dañar a nadie a menos que se les ataque". Los lugareños advierten a los forasteros –como Leo, podemos suponer– que no intimiden a las serpientes, a las que consideran espíritus benévolos. ¿Qué lector esperaría que, en el África islámica, no lejos de Fez, hubiera asesinos y ladrones cuyas casas están habitadas por serpientes a las que veneran como espíritus[17]?

Dentro del amplio abanico de las relaciones interpersonales, presta considerable atención a las desavenencias matrimoniales que documenta indefectiblemente en todo el espectro social y geográfico además de incluir tanto el ámbito rural como el urbano. Por ejemplo, en las montañas cercanas a Constantina, cuando a una mujer no le gusta su marido, huye a otra montaña hostil a la de su cónyuge, dejando atrás a sus hijos y tomando un nuevo esposo, quien luego puede llegar a un acuerdo con el marido anterior ofreciéndole a su hija o hermana como recompensa matrimonial[18]. Los problemas de pareja también abundan en las grandes ciudades como El Cairo, una de las ciudades preferidas de León, de donde dice que las familias no tienen vergüenza: así, es común que el padre pregunte a su hijo casado cuántas veces ha tenido relaciones sexuales con su mujer la noche anterior, y que el hijo le pregunte a su madre cuántas veces su padre las ha tenido con ella, para terminar con ella lamentándose a su hijo de que su padre no está a la altura de la hombría esperable, y así, este vodevil doméstico asombrosamente común finaliza con las quejas de la madura esposa ante un juez de la ineptitud sexual de su marido, extremo que este niega. Para al-Ḥasan al-Wazzān el divorcio y el nuevo matrimonio son demasiado frecuentes, y además le molestan las brechas voluntarias en la intimidad familiar. Debo señalar que Ramusio elimina todas las referencias a estos diálogos dentro de la familia, por lo que los lectores no saben por qué los jueces de El Cairo están tan inclinados a poner fin a los matrimonios[19]. Sin embargo, aunque el islam desde luego permite el divorcio, a León le fascinan las distintas percepciones sobre el mismo en diferentes lugares. La percepción de una inmensa variedad de diferencias humanas a través de enormes distancias geográficas es intrínseca a su cosmopolitismo. Me aventuraría a afirmar que, en la práctica, su noción de la humanidad trasciende en gran medida las categorías de identidad.

17. Amadori, ms. de 1526, pp. 398-399; traducción de Fanjul, 3.ª parte, «Montes de Ziz», pp. 198-199.
18. Amadori, ms. de 1526, p. 476; traducción de Fanjul, 5.ª parte, «Montes del principado de Constantina», p. 259.
19. Amadori, ms. de 1526, pp. 553-554; traducción de Fanjul, 8.ª parte, «Costumbres, trajes, usos de los habitantes de El Cairo y de sus arrabales», p. 320.

Dondequiera que iba, de alguna manera León era un extraño. Después de resumir las virtudes y los vicios de los pueblos africanos, siendo consciente de que podría ser censurado por decir la verdad, se inventa la famosa historia de un pájaro anfibio que huye hacia los peces bajo el agua cuando el rey de los pájaros le pide que pague sus impuestos. Al año siguiente, cuando el rey de los peces viene a por sus impuestos, el pájaro salta del agua y se reúne con los otros pájaros. "Lo que infiero de esto", dice nuestro autor, "es que cuando un hombre ve su ventaja, siempre la sigue. Si hablo mal de los africanos, daré la excusa de que no nací en África sino en Granada. Y si hablo mal de los granadinos, mi excusa será que en Granada no me crie ni me acuerdo de ella"[20]. Firma mayoritariamente su nombre con el sobrenombre toponímico al-Fāsī, de Fez, pero también firma al-Gharnāṭī, el granadino. Esto supone la estrategia de *no* pertenecer a uno de los dos lugares pero sí al otro, y viceversa, lo cual lo sitúa en un espacio elegido que tal vez no queda demasiado lejos de la noción de 'cosmopolita' de Diógenes.

Aun así, la reescritura y las numerosas traducciones de su libro le restan valor a su cosmopolitismo, convirtiéndole en lo que su editor y traductores quieren que sea o lo que quieren que sus lectores vean. En esto le causan un enorme perjuicio. En manos de ellos, León se transforma en un escritor considerablemente antiislámico, innegablemente racista, e intolerante hacia la diversidad de usos y prácticas sexuales, etc. Cuando se comparan todos los pasajes pertinentes de Ramusio, o de las traducciones de este, con el manuscrito de León, resulta que la ideología conservadora y eurocéntrica no puede encontrarse en el original. La reputación de León el Africano se ha visto perjudicada injustamente en tiempos recientes.

Cuando, por ejemplo, comienza la parte sobre *Bilād as-Sūdān*, las Tierras de los Negros, que había atravesado en varios viajes, comienza con un mito fundacional como otros muchos tan frecuente en los textos de la Temprana Edad Moderna. Antiguamente, dice, la gente vivía como bestias sin gobernantes ni repúblicas ni civilización, vestida con pieles de animales, y no tenía matrimonio, ni practicaba la guerra. Algunos adoraban al sol, otros al fuego. Hombres y mujeres salían al campo a trabajar y apacentar sus rebaños, y por la noche volvían, diez o doce de ellos a una choza, y dormían juntos sobre pieles de oveja. Con el paso del tiempo se convertirían al islam, adoptarían leyes y se civilizarían. Podría agregarse que León ve a los africanos negros como los habitantes originales y legítimos del continente, llegando todos los demás después como inmigrantes. También cuando se refiere a regiones de África tiende a asociar civilización con islamización. Por su parte, Ramusio toma sus habituales libertades con este mito, desislamizándolo, convirtiéndolo en una fantasía erótica masculina, deleitándose en las prácticas animistas, pero sobre todo lo que hace, de forma nada inocente, es transmutar el tiempo pasado al presente para que esta narración deje de ser un mito *in illo tem-*

20. Amadori, ms. de 1526, p. 176 (traducción mía).; en la versión de Ramusio (1.ª ed., 1550), *op. cit.*, 1.ª parte, «Vity e parti biasimevoli que sono negli africani», p. 12v.

pore y se refiera a cómo los africanos negros supuestamente viven *ahora* como si, en definitiva, se tratara de un grupo humano carente de todo rasgo de cultura cívica. Veamos, por ejemplo, cómo funcionan los tiempos verbales al comienzo de este relato en el manuscrito y en la versión de Ramusio:

> "in li quali paesi tutti *furono* homini che *vivevano* como bestie: non *havevano* re né signori né republice alcune né mino *havevano* civilità alcuna"[21].
>
> "Tutti adunque questi paesi *sono* habitati da huomini, che *vivono* à guisa di bestie, senza Re, senza Signore, senza republiche, & senza governo & costume alcuno"[22].

Esta leve transformación es francamente insidiosa. Lo que relata León en esta parte muestra respeto hacia los africanos negros excepto en una aislada excepción cuando repite lo que un mercader le ha contado de una tribu salvaje en las montañas de Borno que carece de religión y de matrimonio, *inter alia*: "non tengono fede alcuna né christiana né iudea né mucamettana, ma stanno senza, al modo de le bestie. Pure anchi loro tengono le femine commune"[23]. Aunque los detalles se parecen al referido mito de origen, téngase en cuenta que León ha recibido esta noticia de oídas. Su experiencia directa es muy diferente: en distintos viajes ha pasado mucho tiempo en diversas ciudades y pueblos subsaharianos y hasta siete meses en un solo lugar, entablando fuertes amistades y caracterizando a la gente como noble, simpática y sobre todo generosa y hospitalaria. En este aspecto también, entonces, tanto el autor como su texto original han sido ignorados y reinterpretados a través de ediciones y traducciones publicadas.

Por inquietante que sea reconocerlo, en la Temprana Edad Moderna, en todos los continentes, la esclavitud prosperó en una variedad de formas. En la vida y los viajes de al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Wazzān es una constante. Así, la esclavitud era una realidad en su Granada musulmana natal y en la Granada

---

21. Amadori, ms. de 1526, p. 511 (cursivas mías).

22. Versión de Ramusio (1.ª ed., 1550), *op. cit.*, 7.ª parte, p. 83v. (cursivas mías).

23. Amadori, ms. de 1526, p. 524: "No tienen religión ninguna, ni cristiana ni judía ni musulmana, sino que viven sin fe como los animales. También tienen las mujeres en común" (tradución mía). Según el esquema de Ramusio este pasaje está en la 7.ª parte bajo el subtítulo *Borno e suo regno*. En cuanto a la referencia a la religión *mucamettana*, N.Z. Davis aclara la estrategia general y las opciones del autor en el italiano de la época:

> "Muhammad's name he always spells '*Mucametto*', an idiosyncratic spelling copied by his scribe and at odds with the current Italian practice of *Macometto* (as in the 1547 *L'Alcorano di Macometto*) or *Maumetto* (Ramusio's preferred spelling, sometimes *Mahumetto*) or the Spanish *Mahoma*. This orthography placed his vowel sounds a little closer to those heard in Arabic […]. But how to write 'Muslim' and 'Muslims' in Italian? How to refer properly to 'those who have surrendered to God'? *Musulmano,* derived from the Arabic word meaning 'belonging to Islam,' was first used in Italian in 1557 and spread only in the seventeenth century. All that was available to Yuhanna al-Asad were the Italian *Macomettani* or *Maumettani,* words that, like 'Mohammedan' in English, denoted a religion based on the claimed deification of its founder. […] Yuhanna al-Asad settled for the idiosyncratic '*Mucamettani*', a fabricated spelling that perhaps was a device to ease his own discomfort at the suggestion of deification" (*Trickster Travels*, pp. 157-158).

cristiana, en su ciudad adoptiva de Fez y en todo el norte de África, así como en el interior hacia el sur en Numidia y mucho más en todos los reinos de las Tierras de los Negros. Por supuesto, también se practicaba en Estambul con esclavos provenientes de tres continentes, y en Roma. Estos tipos de esclavitud formaban parte integral de su mundo, un mundo que no estaba subdividido en submundos de diferentes continentes o religiones (como habitualmente el ámbito académico lo clasifica y reordena: el mundo cristiano, el mundo musulmán, el mundo africano o europeo...), sino que funcionaba como un solo mundo complejo, unido tanto por conflictos como por el movimiento de las personas, el comercio, las alianzas políticas, etc. El cristianismo y el islam adoptaron reglas sobre quién podía ser esclavizado y quién no (el criterio principal era la afiliación religiosa y no la raza), y el islam en particular aplicó reglas sobre el reconocimiento de los hijos y la manumisión de sus madres. Aunque seguía habiendo rutas transaharianas para el tráfico de esclavos negros del África subsahariana, también prevaleció un mayor influjo de esclavos blancos en el norte de África, en el sur de Europa y en el Imperio otomano. León el Africano nunca alude a la posesión de esclavos propios o a la posible circunstancia de ser asistido por esclavos de la corte de Fez, pero sí comenta con frecuencia la presencia de esclavos y esclavas en sus viajes y especialmente en todas las cortes reales que visita, además de detenerse en sus comentarios en los mercados de esclavos que encuentra por doquier. En una ocasión fue destinado por el cherif Sa'diya Muḥammad al-Qā'im, asimismo enviado del rey de Fez, para acompañar a un canciller a comprar esclavas en una ruta subsahariana al sur de Marruecos. Por su parte, él mismo podría haber terminado como esclavo en Roma si no se hubiera convertido nominalmente al cristianismo, al igual que Cervantes fue capturado en el mar y esclavizado en el norte de África medio siglo después –resultando ser uno de los escritores más cosmopolitas de todos los tiempos, si entendemos el 'cosmopolitismo' dentro de la noción del mismo vigente en la época–. No cabe duda de que en todas partes la esclavitud era un hecho poderoso de la vida, del cosmos y de sus ciudades, tanto que León solo necesita mencionarla a lo largo de su obra sin explicarla.

Las reflexiones sobre la religión, y en particular sobre las actitudes religiosas de León tal y como están codificadas en su obra, son extremadamente importantes. No obstante, me parece que este tema en gran medida queda claro después de una lectura atenta de su manuscrito: no hay duda sobre su adhesión al islam, un islam que reconoce no solo la tolerancia sino la apertura hacia los *ahl al-kitāb*, los 'pueblos del libro'. Esta amplia aceptación incluiría a los que se consideraban musulmanes herejes cuyas sectas seguían surgiendo por todo el Magreb. Tanto antes como durante sus años en Italia, León entabló muchas amistades con personas de distintos credos, especialmente con cristianos y judíos en Italia y con estos últimos en casi todos los lugares a los que fue en África, con quienes conversaba y viajaba.

Por importantes que sean los dictados de la religión, la noción de humanidad es más amplia, como había visto el propio al-Ḥasan ibn Muḥammad al-

Wazzān en sus viajes por el África islámica, Asia e Italia debido a una inmensa variedad de prácticas, costumbres y creencias. Además, por comprensiva que sea una religión en términos de guiar el comportamiento personal, la ética y creencias, la vida humana ofrece mucho más que lo que cualquier religión en particular pueda comprender o regular, por mucho que algunos de los intolerantes contemporáneos de León como Calvino (para nombrar solo a uno) lo negaran. Creo que sería interesante retomar la idea de adiáfora (ἀδιάφορα) más o menos como los estoicos entendían el término, indicando cosas que eran éticamente indiferentes y neutras, ni buenas ni malas. Incluso, si el concepto pudiera extenderse más, podríamos considerar adiáfora como aquellos aspectos de la vida que están fuera del alcance de la creencia y la praxis religiosas porque, después de todo, gran parte de la vida humana no pertenece al mandato moral o religioso. Escribiendo en la Italia católica, el converso nominal León el Africano deja espacio para una instintiva noción de adiáfora en su trabajo sobre África, no solo entre los márgenes de las distintas religiones sino dentro del islam mismo.

Me parece que ya no se trata de saber *qué* es al-Ḥasan/León en términos religiosos –un converso cristiano o un criptomusulmán nominalmente convertido (porque la respuesta es obvia)–, sino cómo era el gran mundo que él conocía. Su experiencia reunió a los gobernantes de todos los reinos africanos que visitó al norte y al sur del Sáhara, junto con el sultán otomano Selim I, los hermanos Aruch y Jeredín Barbarroja en el Magreb y en Argel, no menos que tres papas y un nutrido conjunto de cardenales y obispos además de numerosos eruditos humanistas. Sin embargo, lo más importante fue su interacción con la enorme variedad de personas que había visto, oído y conocido, y con las que había conversado en todos los lugares donde había viajado. Era un mundo que cambiaba ante sus ojos debido a las guerras, grandes conquistas, migraciones, desafíos religiosos al islam y al catolicismo, sincronizaciones de "zonas horarias" socioeconómicas y culturales dentro de toda la región geopolítica a medida que se intensificaba la globalización moderna. León el Africano vivió especialmente en sintonía con todo esto y él mismo fue una figura transversal en numerosos sentidos. Aunque el idioma árabe de su tiempo no tendría un equivalente del término 'cosmopolita', la palabra que ahora se usa es *ʿālamī*, 'mundano', de *ʿālam*, 'mundo'. Este tipo de cosmopolitismo –sin las responsabilidades morales hacia los demás o los principios universales de los derechos humanos, como se entiende desde Kant– se funda en el desplazamiento geográfico de los viajes, que posibilitan una conversación constante con cualquiera y con todos aceptando su diversidad sin antipatía o resentimiento injustificados. También, el cosmopolitismo del siglo XVI suponía el reconocimiento de la humanidad de los otros, lo que los hace dignos de interacción y reflexión. León el Africano perteneció a un mundo de personas que participaron en el cosmopolitismo, algunos más plenamente, otros menos. Él mismo era en gran medida un producto de un mundo que le hizo a él y a otros muchos, en un grado u otro, cosmopolitas. Hablar de él supone reflexionar sobre el mundo en el que vivió.

El cosmopolitismo no era de ninguna manera la postura por defecto de los que vivían en esos tiempos. Como en la mayoría de las épocas, ciertas formas de anticosmopolitismo, incluida la intolerancia religiosa de todo tipo, así como otras formas de odio, estaban muy extendidas tanto en África como en Europa. Los avatares existenciales de León, así como el mundo por el que transitó, hizo posible que él se convirtiera en un cosmopolita de pleno derecho, al mismo tiempo que su obra contribuyó a la reflexión de lo que podría ser el cosmopolitismo para ese mundo. La clave del cosmopolitismo de la Temprana Edad Moderna, a diferencia de la noción más próxima a nosotros, no supuso un imperativo ético hacia otros desconocidos o un conjunto de verdades universales sobre la humanidad, por muy loables que estas sean, sino nada más y nada menos que una conversación sostenida en el tiempo de una vida con personas que eran muy diferentes de uno mismo y que podían ser respetadas como tales. Al-Ḥasan al-Wazzān hizo esto con incansable curiosidad en sus viajes y sobrevivió para escribir sobre ello –en italiano–.

Resumen

En 1550 el veneciano Giovanni Battista Ramusio publicó la primera edición de su gran antología *Navigationi et viaggi*, colocando orgullosamente en primer lugar un texto inédito que tituló *Descrittione dell'Africa*, de León el Africano, y declarando que se limitó a corregir la prosa defectuosa del manuscrito. Mientras se reeditaba la colección, aparecían traducciones de la obra sobre África al francés y latín, luego al inglés, holandés, alemán y, más recientemente, al árabe y español. Como síntesis de "etnografía", geografía, crónicas locales y narraciones autobiográficas de múltiples viajes por el África del norte y subsahariana, el texto cambió durante siglos el conocimiento y percepción europeos de la "tercera parte del mundo". Pero más allá de su valor como riquísima fuente de información, la obra se convirtió en un clásico por otras cualidades. Sin embargo, la aparición en 1931 de un manuscrito de la obra –titulada *Cosmographia de l'Affrica* (1526)– ha revelado que el editor Ramusio la reescribió de principio a fin, con cambios a veces muy significativos que alteraron el mismo carácter del autor y su texto. Con la excepción de unos pocos estudiosos recientes, el mundo nunca ha llegado a conocer ni al autor ni su obra. Este ensayo explora el cosmopolitismo antes desvirtuado tanto del autor como de su mundo.

Palabras clave: León el Africano, manuscrito, traducción, África, Temprana Modernidad, cosmopolitismo.

Abstract

"Nothing human is alien to me": the cosmopolitanism of Leo Africanus in his representation of Africa in the Early Modern Age.

In 1550 the Venetian Giovanni Battista Ramusio published the first edition of his great anthology *Navigationi et viaggi*, proudly placing at the beginning an unpublished text by Leo Africanus which he titled *Descrittione dell'Africa*, and declaring that as editor he did no more than correct the faulty prose of the manuscript. While the collection was being republished, translations of the work on Africa appeared in French and Latin, then in English, Dutch, German, and more recently in Arabic and Spanish. As a synthesis of 'ethnography', geography, local chronicles and autobiographical narratives of multiple journeys through North and sub-Saharan Africa, the text changed European knowledge and perception of the 'third part of the world' for centuries. But beyond its value as a rich source of information, the work became a 'classic' for other qualities. However, the appearance in 1931 of a manuscript of the work –titled *Cosmographia de L'Affrica* (1526)– has revealed that the editor Ramusio rewrote it from beginning to end, often with very significant changes that altered the very character of the author and his text. With the exception of a few recent scholars, the world has never come to know either the writer or his work. This essay explores the previously obfuscated cosmopolitanism of both the author and his world.

Keywords: Leo Africanus, manuscript, translation, early modern Africa, cosmopolitanism.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.16
Para citar este artículo:
Pérez García, Rafael M. y Fernández Chaves, Manuel F. «Exterminio y esclavitud de los moriscos en la Alpujarra almeriense, 1570-1571». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.16

EXTERMINIO Y ESCLAVITUD DE LOS MORISCOS EN LA ALPUJARRA ALMERIENSE, 1570-1571

*Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves**

Introducción

La guerra de Granada de 1569-1570 en el actual territorio almeriense ha merecido detenida atención por parte de los historiadores, siendo los trabajos de Nicolás Cabrillana y Valeriano Sánchez Ramos los que más atención han prestado a la misma[1]. Consecuencia directa de la guerra fue la esclavización de miles de moriscos almerienses. Es en esta cuestión concreta en la que se centrará este trabajo, aportando información y materiales inéditos acerca de la penúltima fase de este proceso, las operaciones de vaciamiento del territorio mediante la realización de cabalgadas en los últimos tres meses del año 1570, que supusieron la esclavización de un notable número de moriscos en las comarcas noroccidentales de la actual provincia de Almería. El último acto de aquel drama lo representan las acciones de traslado y venta hacia el mercado de la ciudad de Granada que tuvieron lugar ya en los primeros meses de 1571, y que han merecido con anterioridad nuestra atención[2], por más que el tema diste todavía de estar agotado. Las fases anteriores del proceso de esclavización de los moriscos almerienses han ido siendo expuestas y aclaradas por la historiografía progresivamente.

---

* Universidad de Sevilla.
Esta publicación es parte del Proyecto de I+D+i *PID2019-107156RB-I00* (*El tráfico de esclavos y la economía atlántica del siglo XVI*), financiado por el MCIN/ AEI/10.13039/501100011033.

1. V. Sánchez Ramos, *El II marqués de Los Vélez y la guerra contra los moriscos, 1568-1571*, Vélez Rubio, Revista Velezana, 2002. Recientemente, es fundamental *La guerra de los moriscos en la provincia de Almería, 1568-1570*, Almería, Diputación de Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2020.

2. M. F. Fernández Chaves, «En las postrimerías de la guerra de la Alpujarra: cabalgadas y esclavización de los moriscos en 1571. Formación de precios y mercados primarios», en M.ª M. Lobo de Araújo y A. Martín García (coords.), *Os marginais (séculos XVI-XIX)*, V. N. Famalição, Humus, pp. 147-162. También, «El botín más preciado: esclavas y esclavos moriscos en las cabalgadas de 1571 en la Alpujarra», en prensa.

Fundacionales, y fundamentales por los aportes documentales realizados que sirvieron a los investigadores que vinieron detrás, fueron las aportaciones de Nicolás Cabrillana en las décadas de 1970 y 1980[3]. Aclaratorios han resultado también los estudios que han ido apareciendo paulatinamente sobre localidades o hechos concretos, como Albox[4], Los Vélez[5], Fiñana[6] o Inox[7]. Algunos aspectos del fenómeno, como el de los niños moriscos dados en administración, han llamado repetidamente la atención de los historiadores[8], siguiendo la senda abierta por Cabrillana en su día[9]. También Bernard Vincent ha prestado atención a la cuestión[10], al igual que lo hiciera el P. Tapia[11]. Recientemente, y apoyándonos tanto en toda esta historiografía como en diferentes filones documentales sin explotar, hemos realizado un acercamiento al funcionamiento del sistema de mercados esclavistas en la región almeriense durante los dos años de la guerra, en un trabajo que pretende vincular lo sucedido allí con el resto del reino de Granada y las zonas geográficas a las que acabaron siendo enviados los moriscos sometidos a esclavitud[12].

---

3. N. Cabrillana, *Almería morisca*, Granada, Universidad de Granada, 1989. Del mismo autor, *Documentos notariales referentes a los moriscos (1569-1571). Archivo Histórico Provincial de Almería*, Granada, Universidad de Granada, 1978. También, «Esclavos moriscos en la Almería del siglo XVI», *Al-Andalus*, 40, 1975, pp. 53-128.
4. M. Espinar Moreno y M.ª del M. García Guzmán, «Notas sobre la esclavitud de los moriscos albojenses (siglo XVI)», *Roel*, 2, 1981, pp. 49-69.
5. F. Andújar Castillo, «La continuidad de la obra de los moriscos: la esclavitud en Los Vélez (1570-1590)», en *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 351-367.
6. C. J. Garrido García, «La esclavitud morisca en el reino de Granada. El caso de la villa de Fiñana (1569-1582)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe e Islam*, 50, 2001, pp. 107-131.
7. M. Barrios Aguilera, «El morisco como botín. Noticia sobre la presa de Inox en la guerra de Granada (1569)», en A. L. Cortés Peña, M. L. López-Guadalupe Muñoz y F. Sánchez-Montes González (eds.), *Estudios en homenaje al profesor José Szmolka Clares*, Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 201-209.
8. M.ª I. Jiménez Jurado, «La encomienda infantil: una modalidad de dependencia personal en la Almería del siglo XVI», en *IX Congreso de Profesores-Investigadores*, El Ejido, Asociación Hespérides, 1991, pp. 173-178. F. Andújar Castillo, «Entre la "administración" y la esclavitud de los niños moriscos. Vélez Blanco (Almería, 1570-1580)», en A. Temimi (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan, FTERSI, 1995, vol. II, pp. 739-750.
9. N. Cabrillana, «Almería en el siglo XVI: moriscos encomendados», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 78, 1975, pp. 41-68.
10. B. Vincent, «Les esclaves d´Almería (1570)», en J.-P. Amalric (dir.), *Pouvoirs et société dans l´Espagne moderne. Hommage à Bartolomé Bennassar*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 1993, pp. 193-203. Del mismo autor, «Esclavage et famille: l´example d´Almería», en A. Temimi (ed.), *Actes du VIIe Symposium International d´études morisques sur Famille morisque: femmes et enfants*, Zaghouan, FTERSI, 1997, pp. 310-313.
11. J. A. Tapia, *Historia de la Baja Alpujarra*, Adra, Ayuntamiento de Adra, 1989.
12. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Mercados almerienses de esclavos moriscos y procesos de dispersión geográfica», en R. M. Pérez García, M. F. Fernández Chaves y E. França Paiva (coords.), *Tratas, esclavitudes y mestizajes. Una historia conectada, siglos XV-XVIII*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2020, pp. 205-228.

Exterminio y esclavitud de la Almería morisca en 1570

Sabido es que, en noviembre de 1570, y en aplicación de la decisión regia de deportar del reino de Granada a los moriscos, llegó la hora de su expulsión a los de origen almeriense. Los de la jurisdicción de la ciudad de Almería y de la Alpujarra oriental y muchos otros de casi cualquier rincón de la actual provincia, fueron concentrados en Almería, desde donde la flota de las galeras de España los trasladó por mar hasta Sevilla, donde el día 22 de aquel mes fueron desembarcados unos 5.500 individuos. Por otro lado, los oriundos del valle del río Almanzora y sierra de los Filabres fueron posiblemente reunidos en Vera, y desde allí conducidos a pie hasta Albacete, villa que sirvió de nuevo de punto de concentración y redistribución de miles de ellos. Los del marquesado de los Vélez también fueron enviados a Albacete, otros de Antas y Ohanes fueron llevados a Alcaraz, y grupos del río de Almanzora acabaron en Córdoba o en Uclés y Huete[13].

Esta deportación general, que pretendía vaciar completamente el territorio almeriense de moriscos (salvando únicamente a un puñado de familias que quedaron exceptuadas)[14], se sumaba a la intensa actividad de depredación y esclavización de la población morisca llevada a cabo desde los primeros compases de la guerra, especialmente desde la toma del peñón de Inox el 2 de febrero de 1569. Durante los dos años que duró la guerra, tanto la ciudad de Almería como los puertos de Adra y Vera, así como las villas de Vélez-Blanco y Fiñana, funcionaron como mercados de miles de moriscos esclavizados desde donde fueron continuamente reexpedidos, por vía marítima o terrestre según el caso, hacia regiones limítrofes (los reinos de Murcia y Valencia o las ciudades de Guadix y Granada) o más alejadas (como otros puertos más occidentales del mismo reino de Granada o la ciudad de Sevilla, o incluso espacios más lejanos como Portugal, las islas Baleares o Italia)[15].

Por supuesto, la frenética dinámica de las ventas y traspasos sucesivos de individuos sueltos o pequeños grupos de esclavos, mecanismo habitual de in-

13. Sobre el proceso de expulsión y dispersión de los moriscos almerienses, véanse: B. Vincent, «La expulsión de los moriscos del reino de Granada y su reparto en Castilla», en B. Vincent, *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y Sociedad*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1985, pp. 215-266, aquí pp. 228-241; N. Cabrillana, *Almería morisca…*, pp. 311-312; M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Valencia, Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2009, pp. 160-185; Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, ed. de Javier Castillo Fernández, Granada, Editorial Universidad de Granada, Tres Fronteras Ediciones, Diputación de Granada, 2015, en adelante, Mármol, aquí, lib. X, cap. VI.

14. N. Cabrillana, *Almería morisca…*, pp. 312-315; R. M. Pérez García, «Moriscos, razones y mercedes ante el poder del rey en el reino de Granada después de 1570», *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 22, 2009, pp. 35-50.

15. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Mercados almerienses…», pp. 205-228.

troducción y circulación de los esclavos por el territorio peninsular[16] que funcionó desde los primeros días de la guerra en la Alpujarra[17] y durante toda su duración[18], así como los envíos, por mar o a través del altiplano granadino o la ruta más dura que atravesaba por la propia ciudad de Granada[19], de contingentes capturados en las grandes operaciones militares (como la toma de Inox en 1569[20] o la campaña de don Juan de Austria en 1570 en el río de Almanzora[21]), permiten explicar la distribución de moriscos almerienses esclavizados en casi cualquier lugar, así, por ejemplo, en ciudades como Jerez de la Frontera[22], Antequera[23], Écija[24] o Córdoba[25].

A pesar de todo, miles de moriscos seguían resistiendo o se encontraban huidos y ocultos aprovechando la abrupta orografía de las Alpujarras, lo que obligó a que las tropas reales se dedicasen durante los últimos meses del año

16. R. M. Pérez García y M. F. Fernández Chaves, «Las redes de la trata negrera: mercaderes portugueses y tráfico de esclavos en Sevilla (c. 1560-1580)», en A. Martín Casares y M. García Barranco (comps.), *La esclavitud negroafricana en la historia de España. Siglos XVI y XVII*, Granada, Comares, 2010, pp. 13-19; y R. Periáñez Gómez, «Comercio de esclavos en la frontera: los tratantes y las rutas comerciales en Extremadura en la Edad Moderna», en R. M. Pérez García, M. F. Fernández Chaves y J. L. Belmonte Postigo (coords.), *Los negocios de la esclavitud. Tratantes y mercados de esclavos en el Atlántico ibérico, siglos XV-XVIII*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2018, pp. 138-149.

17. R. M. Pérez García, «La guerra y la esclavización de los moriscos de las Alpujarras (enero a abril de 1569): el reino de Granada como mercado coyuntural de esclavos», *Al-Qanṭara*, XLI, 1, 2020, pp. 198-208.

18. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios...*, pp. 97-101; R. M. Pérez García y M. F. Fernández Chaves, «Los moriscos esclavizados de la Serranía de Ronda y del área malagueña y los mercados de esclavos de Andalucía, 1569-1573», *Anejos de Takurunna. Anuario de estudios sobre Ronda y la Serranía*, 2, 2017, pp. 308-310.

19. Se trataba de rutas habituales para la circulación y distribución de los esclavos en el sur de la península ibérica entre los reinos de Murcia, Granada, Jaén, Córdoba y Sevilla, cf. R. M. Girón Pascual, «La ruta berberisca. Cabalgadas, comercio y redes de la trata de esclavos entre el norte de África y el sur de Castilla (1550-1620)», en R. M. Pérez García, M. F. Fernández Chaves y E. França Paiva (coords.), *Tratas, esclavitudes…* pp. 115-134.

20. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios...*, p. 104.

21. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Expulsados en tierra extraña: el destino de los moriscos almerienses en Sevilla, 1569-1610», *Farua. Revista de la Alpujarra*, 9-10, 2006-2007, pp. 82-83.

22. E. Lobo Guerrero, «El impacto de la esclavitud morisca en el mercado de esclavos de Jerez de la Frontera (1569-1571)», en R. M. Pérez García y M. F. Fernández Chaves (coords.), *La esclavitud en el sur de la Península Ibérica. Siglos XV al XVII*, Madrid, Catarata, 2021, p. 131.

23. R. M. Pérez García, «Moriscos en Antequera, 1569-1574», *Al-Qanṭara*, XXXVII, 1, 2016, pp. 88-92; R. M. Pérez García y M. F. Fernández Chaves, «Los moriscos esclavizados…», pp. 319-321.

24. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, «Notas sobre la destrucción de las comunidades moriscas malagueñas y su reconstrucción en la campiña sevillana, 1569-1610», *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 30, 2011, pp. 130-131.

25. J. Aranda Doncel, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984. También, *Moriscos y cristianos en Córdoba. El drama de la expulsión*, Córdoba, Sociedad Andaluza de Estudios Histórico-Jurídicos, 2010.

1570 a recorrer el territorio palmo a palmo aplicando una táctica de tierra quemada y llevando a cabo una verdadera cacería humana. El cronista Mármol nos ha dejado una narración pormenorizada de las operaciones llevadas a cabo en las tahas de la Alpujarra granadina durante el mes de septiembre de 1570[26], insistiendo en las talas de "mijos, panizos y alcandías", la corta de las mieses, la captura de los ganados, las insistentes búsquedas y ataques a las cuevas donde se ocultaban muchos de aquellos infelices ("no podía dejar de haber muchas cuevas secretas"), y, por supuesto, la captura y esclavización de los mismos; algunas de sus expresiones nos transmiten el aire tétrico de aquellos días:

> "En estas correrías captivaron y mataron mucha gente y recogieron gran cantidad de ganados; y vendiendo luego la presa en almoneda, la repartían entre los capitanes y soldados, y al gobernador del día en que llegaban con la presa al campo daban el quinto, como a capitán general".

El resultado es que a fines de aquel mes de septiembre "las tahas de Poqueira y Ferreira y Jubiles quedaron tan taladas y destruidas, que muy pocas mazorcas de panizos y alcandías podían ser de provecho, aunque los moros quisiesen valerse dellas"[27]. Así, en la cuarta semana del mes de septiembre, el comendador mayor de Castilla, Luis de Requesens, que dirigía las operaciones militares, extendió su actuación sobre el oeste de la actual provincia de Almería, batiendo con sus tropas el territorio comprendido entre Lucainena, Berja, Dalías y Adra y con intención de acabar para siempre con todo rescoldo de rebelión o desobediencia ("procurasen degollar los moros que allí hubiese y talar la tierra"). Las noticias que aporta Mármol sobre los últimos días de septiembre se refieren al menos a 1.500 personas cautivadas y al asesinato de más de 1.750 varones, cifra que hubo de ser seguramente muy superior, pues a ellos habría que sumar el número indeterminado que se esconde tras expresiones como "mataron cantidad de moros" o "dejando muertos algunos moros", que corresponden a incursiones concretas; explica también el cronista que el comendador mayor hizo arcabucear o ajusticiar a diversos grupos de moriscos (de 20 o 36 individuos), posiblemente por considerarlos culpables de delitos que no se especifican, afirmando además que hacía asesinar a todos los varones adultos: "a ninguno de cuantos se prendían de veinte años arriba se daba vida".

Ya en esos días habrían sido saqueadas las tahas de los Ceheles y de Dalías, y tras construir una serie de presidios en la Alpujarra granadina, durante la primera quincena de octubre el Comendador se habría ocupado de levantar otros en Laroles, Ugíjar, Berja y Dalías, desde los que se pretendía controlar el territorio, vaciando las cuevas y realizando cabalgadas que continuasen la masacre de los hombres y la esclavización de mujeres y niños. Mármol se refiere de manera concreta a la incursión de Pedro de Padilla, con su tercio y la caba-

26. Mármol, lib. X, cap. II.

27. *Ibidem*, p. 263.

llería astigitana, que penetró profundamente en el territorio almeriense, desde Canjáyar, batiendo la sierra de Gádor, para acabar cayendo sobre Énix, Félix y Vícar, capturando "algunas mujeres y muchachos"; y sin entrar en detalles explica que durante la primera quincena de octubre "continuábanse siempre las correrías, y captiváronse más de tres mil moras y muchachos, y fueron muertos al pie de mil y quinientos moros", tomándose "muchas cuevas" y algunas "muy grandes" (solo en dos de ellas se habrían encontrado unas 800 personas). El resultado, aparte de la carnicería humana, fue la conversión de la región en un improvisado mercado de esclavos:

> "[...] volvían los soldados al campo con las manos llenas de los moros y moras que prendían, que eran muchos, y unos enviaba el Comendador Mayor a las galeras, otros hacía justicia dellos, y los más consentía que los vendiesen los soldados para que fuesen aprovechados"[28].

Esta era la situación del territorio almeriense cuando el 28 de octubre de 1570 el rey Felipe II ordenó la deportación general de los moriscos que quedaban en el reino de Granada, que se desarrolló a lo largo del mes de noviembre[29]. El relato del cronista Mármol, siempre tan rico en información, poco más aporta, sin embargo, sobre las tareas finales de apresamiento de los grupos de moriscos que consiguieron escapar a la deportación y permanecer unas pocas semanas o meses más. Sí sabemos que quedó establecido un sistema de presidios guarnecido con tropas[30] que, efectivamente, resultó clave para controlar de manera definitiva el territorio y acabar de vaciarlo de moriscos, algo que no se logró completamente hasta bien entrado el año 1571, salvando siempre los grupos de monfíes y guerrilleros que todavía aguantarían algunos años más amparándose en lo abrupto de las montañas del reino de Granada, siendo perseguidos por cuadrillas de soldados[31].

En este trabajo queremos arrojar algo más de luz sobre este proceso dramático vivido en las comarcas almerienses occidentales durante el último trimestre de 1570, y conocer con más detalle el fenómeno de las cabalgadas que mediante el exterminio y la esclavitud consiguieron poner punto final tanto a la rebelión como a la presencia morisca en aquella región. Para ello nos valdremos de la documentación correspondiente a 19 de ellas que tuvieron lugar entre el 3 de octubre de 1570 y el 2 de enero de 1571 (Tabla 1), que se corresponden con los movimientos del ejército de Requesens que desde el 2 de septiembre

28. Para todo lo anterior, Mármol, lib. X, cap. V, pp. 265-266. Un repaso a todos estos acontecimientos en V. Sánchez Ramos, *La guerra de los moriscos…*, pp. 415-420.

29. Mármol, lib. X, cap. VI.

30. *Ibidem*, lib. X, cap. VII.

31. A. Jiménez Estrella, *La capitanía general del reino de Granada y sus agentes*, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 281-282. B. Vincent, «El bandolerismo morisco en Andalucía (s. XVI)», en B. Vincent, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 1987, pp. 117-156.

iniciara una compleja serie de cabalgadas de manera que "a partir de ese momento, los diferentes contingentes de guerra no dan tregua a los rebeldes"[32]. En un segundo momento estudiaremos el proceso de traslado y comercialización como esclavos de esta población.

Cabalgadas en el occidente almeriense, octubre a diciembre de 1570

Tituladas como "Cabalgada de [...]" o "Lista de la presa que se ha hecho [...]", disponemos de un total de 19 listas de moriscos apresados en otras tantas operaciones militares en la región aquí estudiada durante el último trimestre de 1570[33]. En la Tabla 1 se presentan los datos acerca de los lugares de partida de los soldados, sus jefes y las zonas o localidades que habrían sido batidas en cada operación. Destaca, como centro de operaciones, Laujar de Andarax y el presidio ubicado en Cóbdar[34], realizándose las incursiones en un radio que no suele superar los 25 kilómetros. El lugar central ocupado por la taha de Andarax entre las de Lúchar, Berja, Dalías y la sierra de Gádor, y el sistema de cursos fluviales que existe en este territorio[35] explican que la mayoría de los 779 moriscos registrados en estas 19 cabalgadas fuesen originarios de esas zonas (véase Tabla 2).

La documentación revela con claridad que fueron especialmente las tahas de Andarax, Lúchar y Berja las más afectadas por estas cabalgadas, pues aportan al menos el 65 % de todos los esclavos registrados, procedentes estos de una buena parte de sus poblaciones (trece de la taha de Andarax; ocho de la de Lúchar; y tres de la de Berja; cf. Apéndice, tablas 1, 2 y 3). También destaca como región de procedencia la taha de Ugíjar, de la que documentamos otros 40 individuos procedentes de ocho núcleos de población (5,13 %; cf. Apéndice, Tabla 6); aunque en la Alpujarra granadina, se encuentra dentro del ya mencionado radio de aproximadamente 25 kilómetros contados desde Laujar.

Algunas villas y lugares aportan cantidades importantes de esclavos, mostrándonos que grupos humanos numerosos escapaban de las operaciones de deportación: así, de la tríada Cóbdar-Laujar-El Fondón proceden no menos

32. V. Sánchez Ramos, *La guerra de los moriscos…*, pp. 415-416.

33. La documentación se conserva en AGS: CMC-I, leg. 1846.

34. El documento de la cabalgada n.º 3 hace referencia a "la presa" hecha "con la gente que salió deste presidio de Cobdad de Andarax a la enboscada y coreduría del Alpujarra". Mármol explica que "están estos tres lugares juntos, que parecen barrios, que son Cobdaa, Lauxar y el Fondón" (Mármol, lib. IV, cap. XX, p. 109). En la documentación que manejamos encontramos una notable variabilidad en su nombre, así Cobda, Cobdad o Cóbdar. Se trata de la antigua Cotba, hoy Fuente Victoria (C. Trillo San José, *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*, Granada, Universidad de Granada, 1994, p. 142).

35. C. Trillo San José, *op. cit.*, p. 140.

Tabla 1. Cabalgadas en la región occidental de la actual provincia de Almería. De 3-X-1570 a 2-I-1571

N.º	FECHA	LUGAR DE SALIDA / RESPONSABLES DE LA CABALGADA	TERRITORIO DONDE SE DESARROLLA LA CABALGADA	NÚMERO DE MORISCOS CAPTURADOS
1	3-X-1570	Andarax	Alcolea	49
2	15-X-1570	Capitanes don Martín de Ayala y Juan de Borja	Barranco de Andarax	14
3	1-XI-1570	Presidio de Cóbdar de Andarax	Alpujarra	15
4	8-XI-1570	Andarax	Alcolea	35
5	11-XI-1570	Capitán Cristóbal de Aspeleta	Sierra de Gádor	61
6	11-XI-1570	Don Martín de Ayala y Luis de la Palma	Berja y comarcas	35
7	13-XI-1570	Don Lope de Figueroa	Bayárcal	43
8	15-XI-1570	Capitán Cristóbal Despeleta	Sierra de Gádor	30
9	17-XI-1570	Don Lope de Figueroa	Bayárcal y Paterna en la Alpujarra	71
10	23-XI-1570	Andarax / don Martín de Ayala	Barranco de Alcolea	20
11	24-XI-1570	Capitanes Pedro de Reynoso y Juan de Borja	Sierra de Gádor	164
12	27-XI-1570	Don Lope de Figueroa	Barrancos de Hondurón	9
13	29-XI-1570	–	"Se tomaron en el puerto"	11
14	30-XI-1570	Capitanes Diego de Segovia, don Pedro de Aguayo y García de Montoya	Río de Ohanes	11
15	6-XII-1570	Don Lope de Figueroa	Sierra Nevada y otras partes	38
16	17-XII-1570	–	Río de Salobra y comarcas	62
17	28-XII-1570	Don Martín de Ayala	Ohanes	72
18	28-XII-1570	Don Martín de Ayala	Bayárcal	6
19	2-I-1571	Don Martín de Ayala	–	33

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

de 214 individuos (el 27,4 % del total), de Alcolea 45 (5,8 %), de Berja 74 (9,5 %), de Canjáyar 31 (4 %), de Beires 26 (3,3 %), y otros 25 de Castala (3,2 %). Los datos, que presentamos pormenorizadamente en las tablas incluidas en este trabajo, muestran la meticulosa devastación humana del conjunto del territorio. El hecho de que documentemos moriscos procedentes de medio centenar de poblaciones, algunas alejadas de este escenario geográfico, indica, finalmente, que estamos ante individuos y grupos desplazados, huidos de sus lugares de origen y refugiados en zonas agrestes en su intento desesperado de escapar de los soldados. La documentación de las cabalgadas que estudiamos corrobora las afirmaciones de Mármol acerca de que los moriscos huían llevando a sus animales, a fin de poder alimentarse y ayudarse de ellos. Así, en la presa hecha el 1 de noviembre de 1570 por los soldados que salieron del presidio de Cóbdar (Tabla 1, n.º 3), además de 15 personas se capturaron cuatro mulas, tres asnos, un burro, una borrica y 68 cabras. También nos ofrecen estos documentos información acerca de los que se escondían en cuevas: en la cabalgada del día 17 de noviembre en Bayárcal y Paterna "en el Alpujarra", en el límite norte y más montañoso de la zona afectada, se capturaron un total de 71 personas, de las que 16 (un grupo de mujeres con sus hijos y algunos muchachos) fueron halladas dentro de una cueva (Tabla 1, n.º 9).

Tabla 2. Origen de los moriscos esclavizados en el transcurso de las 19 cabalgadas documentadas en la región occidental de la actual provincia de Almería (3-X-1570 a 2-I-1571)

ORIGEN	NÚMERO DE MORISCOS ESCLAVIZADOS	%
Taha de Andarax	302	38,76
Taha de Lúchar	104	13,35
Taha de Berja	100	12,83
Taha de Dalías	14	1,8
Tierra de Adra	2	0,25
Taha de Ugíjar	40	5,13
Otros orígenes	13	1,7
Lugares sin identificar	27	3,46
Sin información	177	22,72
TOTAL	779	100

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

La descripción humana del grupo esclavizado en estas 19 cabalgadas es sumamente reveladora. De las 779 personas documentadas, 280 eran hombres (36 %) y 499 mujeres (64 %), reflejando fielmente la masacre de varones realizada sobre el terreno que Mármol relata. Es interesante el hecho de que esta proporción se

diese ya en las zonas de captura, pues se repetirá después en los mercados de esclavos y regiones de destino en Andalucía, desde Antequera, a Sevilla, Utrera o Jerez de la Frontera[36], reflejándose así con precisión el proceso de trasplante de los grupos esclavizados y apareciendo la que será una característica persistente del segmento esclavizado de la población morisca granadina en la diáspora: la desproporción numérica entre sexos en una relación de un tercio de hombres y dos tercios de mujeres a causa de la sobremortalidad masculina en la guerra. Es únicamente el exterminio de los varones, y no la preferencia por la esclavización de las mujeres[37], la que explica este desequilibrio numérico.

Aunque la información acerca de la edad de estas personas no es completa ni sistemática, en especial en lo referente a los adultos, la documentación que estudiamos sí arroja el perfil de un grupo muy joven con una alta presencia de niños, si bien con diferencias muy marcadas en función del sexo. Así, 191 de los 280 individuos de sexo masculino, el 68,2 % de todos los varones, tenían entre 0 y 19 años, lo que indica que apenas el 11,4 % de todos los moriscos esclavizados en estas 19 cabalgadas eran varones mayores de esa edad. Este dato confirma lo que narra Mármol acerca de que los varones moriscos de veinte años en adelante eran pasados por las armas. El grupo femenino, por el contrario, cuenta con una estructura de edad mucho más equilibrada, dado que estaba formado por 117 niñas de entre 0 y 9 años, 53 de entre 10 y 19 años y otras 330 mujeres mayores de 19 años que suponen el 42,3 % de todos los capturados en estas 19 cabalgadas (cf. Tabla 4).

Los datos pueden analizarse con más detenimiento en las tablas 3 y 4, y lo que muestran, en definitiva, es que en estas 19 cabalgadas se capturaron fundamentalmente mujeres que habían huido con sus hijos e hijas (y también sobrinos y sobrinas de los que se hacían cargo en algunos casos), especialmente con los niños de más corta edad, los que no podían intentar escapar por sus propios medios o acompañar a los varones en el combate. De ahí que la mayoría de ellos corresponden al taxón 0-9 años e incluso 10-13, siendo muchos menos los mayores de esta edad: así, un total de 315 individuos (167 varones y 148 féminas; el 40,4 % del total) tenía entre 0 y 13 años, mientras que solo 45 individuos tenían entre 14 y 19 años (cf. Tabla 3).

La importancia de estos datos excede, con mucho, las del estudio de una comarca concreta en un momento determinado. Ello se debe a que esta estructura por sexo y edad de la población morisca resultante de los efectos devastadores de la contienda, al preservar en buena medida de la muerte al grupo más joven y a las mujeres, hizo posible que en el transcurso de una generación

36. E. Lobo Guerrero, *op. cit*. De la misma autora, «Dos mercados de esclavos del Reino de Sevilla: Jerez de la Frontera y Utrera (1567-1590 ca.). Una aproximación», *Revista de demografía histórica-Journal of Iberoamerican population studies*, XXXIX, 1, 2021, pp. 147-166.

37. Como se sugiere en A. Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 2003, pp. 235-258.

se produjese una rápida recuperación demográfica y una recuperación del equilibrio numérico entre sexos, como se ha podido demostrar al estudiar las comunidades constituidas en el exilio castellano[38].

Tabla 3. Características del grupo infantil y juvenil esclavizado

Grupo de edad	Varones		Mujeres	
	N.º	%	N.º	%
0 - 9	135	53,5	117	46,5
10 - 13	32	50,8	31	49,2
14 - 19	24	53,3	21	46,7
Total	191	53	169	47

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

Tabla 4. Estructura por sexo y edad de las mujeres moriscas capturadas en las 19 cabalgadas

GRUPO	N.º	%
0 - 9	117	23,5
10 - 19	52	10,4
Más de 19	330	66,1

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

Algunos datos más nos ayudan a perfilar aún mejor el grupo humano que estudiamos. Por una parte, se documentan un total de 40 niños de pecho[39] (26 de sexo masculino y 14 femenino), que representan el 5,1 % del total de los moriscos capturados, cifra que incide en la importancia de la componente infantil. Por otra, no escasean las personas (17) que son calificadas en la documentación como "vieja", todas ellas mujeres, si bien en algunos casos se indica que tenían 40 años ("mujer vieja de 40 años"), en otros 50 ("vieja de hasta 50 años") y en

38. M. F. Fernández Chaves y R. M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios…*, pp. 200-260. F. J. Moreno Díaz del Campo, *Los moriscos de la Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*, Madrid, CSIC, 2009. También, «Los padrones de moriscos de la gobernación calatrava de Almodóvar a finales del siglo XVI», *Cuadernos de Historia Moderna*, 44 (1), 2019, pp. 37-62. J. P. Le Flem, «Les morisques du Nord-Ouest de l'Espagne d'après un recensement de l'Inquisition de Valladolid», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, 1965, pp. 223-243.

39. Aparecen mencionados con expresiones como "niño en teta", "niño de teta", "gualete en teta", "al pecho", "un niño en los pechos", "un muchacho que es de teta".

algún caso de habla de una "vieja de 65 años", indicios transparentes de las concepciones de aquella sociedad acerca de la esperanza de vida y las etapas de la misma. Así, entre los huidos abundan los bebés y no faltan las ancianas. Además, a pesar de la abundancia de mujeres, no pocos niños se encuentran solos o son huérfanos, sin duda a causa de las circunstancias del conflicto. Las anotaciones de los escribanos son claras, muestran la soledad y la enfermedad, y a veces incluso nos trasladan el estado de confusión de aquellos menores: "Anica, niña de seis años, de Andarax, que no sabe el nombre de sus padres"; "Águeda, de Berja, sin madre, de hasta nueve años, muy flaca"; "dos gualetas sin madres, la una llamada María de hasta seis años y el otro Juan de hasta tres años"; "María, niña sin madre de cuatro años"; "Agustina, niña sin madre de cuatro años"; "Juan, gualete de seys años, hijo de Rufi el de Guaroraya, huérfano"; "María, de tres años, sin padre ni madre"; "Águeda, de Beyres, sin padre ni madre"; "María, hija de Luis del Guantedeyla, sin padre ni madre"; etc.

El estado de salud de este grupo humano era desastroso. El hambre, el frío y las terribles condiciones de vida en cuevas y lugares de sierra hicieron rápidamente efecto entre estos desplazados. En los días y semanas siguientes a la redacción de los documentos que recogían las presas fruto de las cabalgadas, los escribanos fueron apuntando en los márgenes los fallecimientos de algunos de ellos; a veces se aportan certificados de defunción. En algunos casos es posible que fueran las enfermedades contagiosas, como la epidemia de tifus que asolaba el reino de Granada por entonces[40], las que producían una elevada mortalidad entre los cautivos. Así de los 72 moriscos apresados por la cabalgada llevada a cabo el 28 de diciembre de 1570 en Ohanes (Tabla 1, n.º 17), murieron no menos de 18 en los días siguientes, es decir, el 25 %, dejando un rosario de tragedias personales: Isabel, de Andarax, perdió a su hija de ocho años, y Brianda, de la Acequia de Beyres, vio morir a su hija de pecho; en otros casos morían las madres, dejando solos a sus niños, como aquel "gualete" llamado Martín de seis años o aquella Luisa, de diez años, que perdieron a sus madres; en varias ocasiones las madres morían junto a sus hijos, como Leonor junto con sus hijos de dos años y otro de pecho, o Isabel, de Ormica de Andarax, que falleció junto a uno de sus dos hijos. De la última cabalgada que documentamos aquí, llevada a cabo el 2 de enero de 1571 (Tabla 1, n.º 19), murieron 12 de las 33 personas capturadas, el 36 % de todos ellos; de algunos, como Luis, niño de cinco años, el escribano anota que se encontraba "enfermo".

En total, 42 de 779 moriscos documentados en estas 19 cabalgadas fallecieron en aquellos días, el 5,4 % del total. No obstante, al ser un dato que se añadió posteriormente en estos listados, pensamos que lo más probable es que fuesen más los fallecidos. La muerte se cebó especialmente entre los niños (22 de

40. M. F. Fernández Chaves y Rafael M. Pérez García, *En los márgenes de la Ciudad de Dios*…, pp. 113, 162-164, 171-172, 176. B. Vincent, «Las epidemias en Andalucía durante el siglo XVI», en B. Vincent, *Andalucía en la Edad Moderna*…, pp. 39-49.

42 casos), superando la mortalidad infantil a la de los adultos y la femenina a la masculina (también en términos proporcionales, el 78,6 % de los fallecidos eran de sexo femenino y solo el 21,4 % pertenecían al masculino). Algunas historias personales resultan dramáticas, como la de aquella "María niña de tres años sin padre ni madre" sobre la que finalmente el escribano anotará "muerta".

Mientras muchos morían, otros seguían enfermos. Amontonados en los presidios, en casas, recintos y cárceles improvisadas, que los documentos detallan, la urgencia por trasladarlos era máxima si se quería obtener provecho económico de su venta, pues la alternativa era la rápida y progresiva extinción del grupo. Ello explica también los frecuentes hurtos de esclavos por parte de soldados ávidos de obtener algún beneficio: así, de la cabalgada del 17 de diciembre de 1570 en el río de Salobra fueron hurtados nueve de los 62 moriscos capturados (Tabla 1, n.º 16), y de la realizada el 17 de noviembre (Tabla 1, n.º 9) se hurtaron 15 piezas de un total de 71, que luego fueron recuperadas.

Este cúmulo de circunstancias negativas, unido a la voluntad de vaciar el reino de Granada de presencia morisca, motivaron la rápida organización de expediciones destinadas a sacar de aquellas tahas almerienses a sus antiguos habitantes, ahora convertidos en esclavos en dirección a mercados donde poder ser vendidos y comercializados a su vez hacia regiones más lejanas.

Organización de los envíos de esclavos hacia Granada

La jerarquía del territorio organizado en torno a los presidios servía para drenar la población esclavizada del mismo modo que desde ellos se habían derramado los soldados sobre las sierras y pueblos. Soldados y civiles estaban familiarizados con los mecanismos de captura de monfíes y de norteafricanos que incursionaban en el territorio, existiendo ya todo un procedimiento que la capitanía general regulaba para organizar la captura, envío de los moriscos y berberiscos esclavizados y reparto de las ganancias siendo "un pastel del que todos querían sacar tajada. Capitanía General, jueces ordinarios, soldados, población civil… integrantes de las galeras de guarda costera"[41]. En primera instancia, los soldados y cuadrilleros hacían una lista de la presa de moriscos capturados en la sierra, que corresponde a las listas que hemos estudiado en la primera parte de este trabajo. En segundo lugar, y habiéndose vendido en algunos casos moriscos en el propio campo[42], se les reunía en diversos presidios en los que se acumulaban durante el tiempo que fuese necesario hasta conformar un

41. A. Jiménez Estrella, *op. cit.*, pp. 273-282, 295-301. El bandolerismo morisco constituía un permanente motivo de inquietud y proyectaba la imagen del morisco como botín, cfr. B. Vincent, «El bandolerismo morisco...».

42. M. F. Fernández Chaves, «En las postrimerías…», pp. 150-152.

contingente de cierta entidad, en torno a las 100-300 personas, donde se mezclaban los moriscos esclavizados en diferentes cabalgadas. Era el momento en el que las consecuencias de las malas condiciones en las que fueron capturados y la mortalidad reducían los efectivos, creando grupos humanos unidos por el dramático objetivo de ser enviados a Granada para su venta. Este viaje era la última vez que contemplaban las sierras que les habían visto nacer. En Granada eran vendidos en almoneda y terminaban de romperse los lazos familiares y de paisanaje para ser dispersados en diferentes compras y ventas por la geografía peninsular y especialmente andaluza.

El análisis de las listas de moriscos que fueron retenidos en los presidios ofrece resultados complementarios al de las cabalgadas y nos permite entender la evolución de estos contingentes. La mayor parte de las actuaciones que dieron lugar a la esclavización de numerosos moriscos tuvo lugar tras una deliberación de don Juan de Austria, el duque de Sessa y el comendador mayor, se organizó el vaciamiento sistemático del territorio con la creación de presidios y el lanzamiento de cabalgadas desde los mismos "por dar remate a cosas, y fin de los enemigos que quedaban"[43]. Según Hurtado de Mendoza salieron siete mil hombres con tal cometido que fueron repartiéndose por las Alpujarras siguiendo las órdenes del comendador mayor, el cual ordenó a Lope de Figueroa que "con mil y quinientos infantes y algunos caballos corriese el río de Almería y toda aquella sierra, con Alboloduy y tierra de Güéneja, y que juntando consigo la gente que salía de Almería, corriese la tierra de Jerez a Fiñana y río de Almanzora"[44]. Se hacía así un movimiento de pinza desde la sierra contando con la gente que salía de Almería, obteniéndose muchos esclavos. Hemos documentado cuatro de las cabalgadas de Figueroa (Tabla 1) en las que se hicieron con 161 esclavos. Parece ser que algo después "Lope de Figueroa fue nombrado jefe de los presidios de la costa de Granada, con la misión de capturar y evitar la huida de los moriscos al norte de África"[45]. De nuevo Hurtado de Mendoza nos indica cómo Figueroa organizó presidios en las Guájaras Altas y Bajas y en Vélez de Benaudalla[46]. Por ello, además de capturar numerosos moriscos, estuvo al cargo de preparar su alojamiento y alistamiento para su posterior envío a Granada.

Los moriscos capturados fruto de estas cabalgadas eran reunidos en los presidios y enviados a Granada donde se entregaban a "la persona que allí reside en vender las cabalgadas". La primera de las listas que aquí analizamos se realizó en 20 de noviembre de 1570, y se realizó para conocer la composición de los efectivos que se enviaron a la capital del Darro para su venta. Eran 301 moriscos

43. D. Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, ed. de B. Blanco-González, Madrid, Castalia, 1970, pp. 391-392.

44. *Ibidem*, p. 394.

45. J. L. López Martín, «Lope de Figueroa y Zapata», en *Biografías de la Real Academia de la Historia*, consultado en https://dbe.rah.es/biografias/46258/lope-de-figueroa-y-zapata, 25-XII-2021.

46. D. Hurtado de Mendoza, *op. cit.*, p. 394.

conducidos por el capitán de campaña Juan de Níjar, Gaspar de Pina y otros oficiales, siguiendo la instrucción dictada para ello por el maestre de campo Lope de Figueroa[47]. Unos días después, el 7 de diciembre, los moriscos que se habían capturado en las cabalgadas hechas en la sierra de Gádor, Sierra Nevada, Paterna y Pechina fueron entregados al sargento Pompeo quien seguía a "las demás que llevó de primero Gaspar de Pina". Los días 11 y 13 de diciembre Lope de Figueroa envió de los Padules 180 moriscos, quienes en presencia del sargento mayor Bernardino de Quirós se entregaron en depósito a Hermosilla, furrier mayor del tercio, producto de varias cabalgadas entre ellas una en Sierra Nevada[48]. Estos moriscos no saldrían hacia Granada hasta el 22 de diciembre, para lo que se alistaron de nuevo. A ellos debieron añadirse varios más, como 17 esclavas "que se mezclaron" anotadas al final de la lista, hasta llegar a los 205 esclavos, que el furrier mayor Hermosilla y Pedro de Urbina llevaron hacia Granada para vender.

Tabla 5. Listas de esclavos enviados a Granada

FECHA DE LA LISTA	ESCLAVOS	CARACTERÍSTICAS DE LA LISTA
20 de noviembre de 1570	301	No se especifican las cabalgadas que la conforman
11 de diciembre de 1570	180	Esclavos enviados por Lope de Figueroa desde los Padules a cargo del furrier mayor Hermosilla
22 de diciembre de 1570	205	Esclavos enviados a vender entregados a Hermosilla, furrier mayor del tercio
TOTAL	686 esclavos	

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

En el plazo de algo más de un mes se llevaron a Granada alrededor de 686 esclavos (pues algunos murieron y ello se anota al margen de estas listas), en parte fruto de las cabalgadas que hemos estudiado, una cifra enorme que convirtió durante unos meses a Granada en la ciudad con el mayor mercado de esclavos de la península, con características muy definidas como eran los precios bajos por la abundancia de oferta y las regulares o malas condiciones físicas de

47. Estos oficiales eran Gaspar de Salcedo, capitán de artillería, los capitanes Cristóbal de Ezpeleta, Juan de Ulloa Carreño y Juan de Zúñiga, siendo Gaspar de Pina el hijo del pagador Juan Sánchez de Pina.

48. AGS, CMC-I, leg. 1846, "En 11 de diciembre lista de los esclavos y esclavas que el maestre de campo don Lope de Figueroa envió de los Padules a cargo del furrier mayor Hermosilla a quien se le entregaron en depósito el dicho día en presencia del sargento mayor Bernardino de Quirós".

los moriscos, y el marcado carácter femenino e infantil de la oferta, tal y como sucediera en otros puntos del reino de Granada como Guadix[49].

El botín verdaderamente valioso eran las mujeres y los niños, como indica Mármol, y ello se confirma de nuevo en la primera de estas listas, como en el caso de otras cabalgadas realizadas en la misma época[50]. Algunos niños y jóvenes eran retenidos por los oficiales, quedándose Lope de Figueroa con algunos de ellos, generalmente muy jóvenes[51], así como con el diezmo del ganado obtenido en las cabalgadas[52].

El análisis de estas listas ofrece similitudes evidentes con las cabalgadas, aunque los datos que aparecen sobre origen son más parcos, indicándose la edad en sólo algunos casos, por lo que el análisis de estos grupos humanos ofrece algunas lagunas, aunque en líneas generales se corrobora la visión que ofrecen las cabalgadas. Para la primera lista del 20 de noviembre, si tomamos todos los esclavos de esta encontramos que la mayor parte de ellos (243, el 80,4 %) son mujeres púberes y adultas (149) y niños descritos como tales (94), mientras que sólo hay 58 varones entre jóvenes y adultos (el 16,5 %). En el caso de los niños sólo conocemos el sexo en 76 casos, siendo 31 niñas (el 41 %) y 45 niños (58,9 %), quedando un grupo de niños (18) de los que no se indica ni edad ni nombre y por tanto tampoco conocemos su sexo. Como "gualete" o "gualeta" son calificados 39 niños, de los cuales 6 eran lactantes. De las niñas sólo se indica su edad en 13 casos, dando 9 años de media en una horquilla que va de los 4 a los 14 años, y para los niños la edad media es de 8 años en los 25 casos reseñados que van de los 3 a los 13 años.

Del amplio grupo de mujeres de esta lista sabemos que 110 (el 45,1 %) estaban casadas, pues se indica quiénes eran sus maridos, ausentes en el documento, y es posible que haya que sumarles 6 más hasta 116[53]. Sólo conocemos su edad en 12 casos, que arrojan una media de 21,2 años, siendo 8 de ellas ca-

49. C. J. Garrido García, «El mercado esclavista de Guadix durante el primer año de la rebelión de los moriscos (1569)», en A. Jiménez Estrella y J. Lozano Navarro (eds.), *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Vol. II, Granada, Universidad de Granada, pp. 780-791. También, «Las esclavas moriscas en el reino de Granada tras la rebelión de 1568-1571: cotización en el mercado y explotación laboral y sexual», *e-Humanista/Conversos*, 6, 2018, pp. 325-345.

50. M. F. Fernández Chaves, «En las postrimerías …».

51. Así, en las listas de las presas hechas en Sierra Nevada y enviadas desde los Padules Lope de Figueroa arrancó de un lote compuesto por Isabel, mujer de Julián Albana, de Rágol, su hija "en teta" de tres años, un niño de seis y dos de 8 y 11 años a esta última, calificada como "hermosa". También se quedó con Isabel, de 10 años, una de las dos niñas que estaba alistada con Leonor de Alboloduy.

52. El 6 de diciembre de 1570 se le entregaron 10 cabras de las 329 que se tomaron en una cabalgada en Sierra Nevada, AGS, CMC-I, leg. 1846, "En seis de diciembre presa hecha por don Lope de Figueroa en la Sierra Nevada y otras partes".

53. En estos casos sólo se indica que la mujer era "de" un morisco del que aparecen nombre y apellidos (Andrés el Tuizi, Alonso de Vera…), pero pudiera tratarse de hijas y no de esposas.

sadas. Del total de mujeres sólo se califica como "vieja" a 6 de ellas (dos de 40 años), dato que confirma la juventud de la mayoría de las cautivas. De ellas dependía la mayor parte de los niños pequeños y algunos jóvenes que aparecen en la lista, de manera que si eran niños y niñas menores de 14 años suelen aparecer en un mismo lote, cosa que no debe llevar forzosamente a pensar que eran sus hijos, salvo en el caso en que este término se expresa claramente o que el menor era lactante. De 32 personas se nos dice que eran efectivamente hijos e hijas de estas mujeres o en algún raro caso de hombres presentes en la lista, apareciendo en dos casos sobrinos y una prima de la adulta en cuestión.

En lo que respecta a los 58 hombres, 8 de estos aparecen en la lista sin indicar su edad, pero deben ser muy jóvenes, pues aparecen como hijos o sobrinos de esclavas alistadas con ellos, y sólo uno parece un hombre adulto. Pensamos que deben ser lo suficientemente mayores para que no se indique que son niños o "gualetes" como sí se hace en el resto de los casos[54]. Del resto de varones 13 de ellos son denominados directamente como "esclavos" al final de una lista en la que aparecen las esclavas y esclavos encerrados "en casa del capitán de campaña" (Juan de Níjar). A continuación, aparecen los esclavos "de la cárcel", exclusivamente varones y en número de 29, cuyas edades también desconocemos, sólo uno aparece calificado como "viejo". Aunque fuesen jóvenes entendemos que su peligrosidad potencial llevaba a los soldados a encerrarlos en un recinto preparado para evitar su fuga[55].

En la primera parte de esta lista se desgajan 15 esclavas y esclavos, todos mujeres y niños, que fueron sustraídos en algún momento, y que luego "parecieron", señal inequívoca de la codicia de los soldados constante durante toda la guerra, al igual que hemos visto con las listas de moriscos de las cabalgadas[56]. A continuación, se alistan otros 120 esclavos provenientes de una cabalgada hecha en "la Alpujarra" que eran "del cargo de Arriarán", oficial cuya función en estas operaciones desconocemos. A estos 135 se sumaban los 32 "esclavos del depósito". La lista continúa con 106 esclavos que se encontraban en "casa del capitán de Campaña", que era Juan de Níjar, entre los cuales los 17 últimos eran hombres, incluyendo a un tal "Alí" de Tetuán, que se incluían bajo el taxón "es-

54. Tenemos la excepción de un moriscos alistado en la cárcel y que pese a tener 15 años se le califica como "gualete". Lo hemos incluido como un varón joven pero no como un niño.

55. Entre los muy escasos varones adultos que aparecen en la lista de presas hechas en 11 y 13 de diciembre se recoge el caso de Bernardino, vecino de Lucainena, alto y de 30 años, que se envió "a la cárcel".

56. Así por ejemplo en la tercera lista de 22 de noviembre se indica que la morisca Águeda, mujer de García Hernández, "con un gualete en teta" y el adolescente de 17 años Bernardino fueron entregados respectivamente por un tal Juan Pérez y un tal Palma. También un gualete sin nombre fue llevado por un tal Jabaloya. En esa misma lista una chica joven, Isabel, hija de Almodaguar de Cobda, fue alistada con un gualete huérfano de 3 años que protegería en el caos de la presa. Cuando se buscó el niño este había desaparecido sin que se supiera quién lo hurtó.

clavos"[57]. A continuación, se añadían los 29 prisioneros denominados "de la cárcel" que ya hemos mencionado.

Buena parte de las consideraciones que hemos hecho se repiten en el caso de la segunda lista fechada el 7 de diciembre. De 92 personas, 35 eran mujeres adultas de las cuales la inmensa mayoría, 31, estaban casadas. Otras 9 mujeres jóvenes calificadas como "muchacha", o en otros casos como hijas de un morisco, suben el porcentaje femenino que se complementa con 21 niñas, alcanzando las 65 personas, el 70,6 % del total. El resto estaba formado por dos adultos, cinco chicos jóvenes (son calificados como hijos y hermanos) y 13 niños, la mayoría de ellos "hijos" o "gualetes". De nuevo se repite la constante de una intensa femeinización del contingente, abundante presencia de niños (el 47,8 %) y bajas edades.

No hay diferencias reseñables en el caso de los moriscos enviados el 22 de diciembre a Granada. 101 eran moriscas adultas o jóvenes, estando casadas 54 de ellas; a ellas se sumaban 58 niñas, perteneciendo al sexo femenino el 77,5 % del contingente. Quedaban otros 36 niños y 10 hombres. En cuanto a las edades, conocemos 8 de los 10 casos de los hombres adultos, que arrojan una media de 25 años, mientras que las mujeres tenían 37 años de media (35 casos conocidos), encontrándose a 13 de ellas calificadas como "vieja" y a dos "de buena disposición". Por último, los niños y niñas tenían una media de 8 años (77 casos conocidos).

En todas estas listas destaca el número de mujeres casadas, anotándose cuidadosamente el nombre de sus maridos, dato que servía tanto para conocer las familias que acababan esclavizadas como para ventas posteriores en las que los familiares libres quisieran recuperar a sus mujeres e hijas esclavizadas.

La mortalidad entre los niños debió de ser alta, aunque muchos de ellos sobrevivieron para al menos aparecer en estas listas antes de marchar hacia Granada. De algunos de ellos se indica que murieron, generalmente los gualetes y gualetas "en teta", dándose al menos tres casos en la lista de las presas confeccionada los días 11 y 13 de diciembre.

Asimismo, y como en otras listas de moriscos enviados a vender en grandes contingentes a Granada, se agrupaba por lotes a las madres con sus hijos lactantes y niños pequeños, aunque no en todos los casos estos niños eran familiares directos de estas mujeres. Era esta una estrategia que por un lado mantenía unidas a las madres con sus hijos y parientes o paisanos, y por otro se orientaba al mercado asociando la venta de mujeres por lo general en edad productiva a menores cuyo desempeño laboral necesitaba aún de años para poder alcanzar su plenitud[58]. Así, el 20 de noviembre se enviaron a Granada 146 personas integradas en 59 lotes, el 48,5 % del total, y así también sucede en la lista

57. Es posible que estos hombres se destinasen a galeras, como Hurtado de Mendoza señalaba, en Granada "atenazaban y ahorcaban a los capitanes y moros señalados, y los demás llevaban a galeras, que sirviesen al remo esclavos del rey", D. Hurtado de Mendoza, *op. cit.*, p. 396.

58. El análisis de las ventas de moriscos en lotes y de forma individual en M. F. Fernández Chaves, «En las postrimerías…» y también en «El botín más preciado…».

del 11 de diciembre con 35 lotes que concentraban a más de la mitad de los integrantes de la lista, 96 personas. De igual modo, en la lista del 22 de diciembre 101 de los 205 esclavos (49,2 %) aparecen agrupados en lotes de 2 a 5 personas. En los lotes es muy raro encontrar varones adultos, que suelen ir solos. Cuando aparecen asociados a un menor están en calidad de padres y en ocasiones no se indica su relación con aquel.

Para reconstruir la procedencia de estos hombres y mujeres sólo podemos utilizar la información fragmentaria que nos brindan los autores de las listas, que dista de ser exhaustiva. Como puede verse en las tablas 6-10, la mayor parte de estos moriscos procedía de las tahas de Andarax, Berja y Lúchar[59], y aunque la información es demasiado fragmentaria y debe tomarse como una indicación general, que no obstante se corresponde con el análisis de las cabalgadas que aparece en la Tabla 2.

Tabla 6. Origen de los moriscos alistados. Taha de Andarax

LOCALIDAD	20 NOVIEMBRE	7 DICIEMBRE	22 DICIEMBRE
Alcolea	12	–	–
Andarax	15	1	29
Beniazir	2	–	–
Bayárcal	2	–	3
Cobda	6	–	1
Fondón	15	7	1
Guaros	3	–	–
Iniza	5	–	–
Laujar	–	–	3
Paterna	3	–	5

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

Tabla 7. Origen de los moriscos alistados. Taha de Berja

LOCALIDAD	20 NOVIEMBRE	7 DICIEMBRE	22 DICIEMBRE
Berja	19	10	6
Castala	6	–	–

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

59. Además en la lista del 20 de noviembre se encontraban 4 moriscos de Dalías, 1 de Válor, 1 de Salobreña, 1 de Ferreira, 2 de Níjar, 1 de Pechina, 1 de Purchena.
En la del 22 de diciembre 1 morisco de Dalías, 5 de Válor, 10 de Alboloduy, 8 de Rágol.

Tabla 8. Origen de los moriscos alistados. Taha de Lúchar

LOCALIDAD	20 NOVIEMBRE	7 DICIEMBRE	22 DICIEMBRE
Almócita	6	–	2
Bogoraya	3	1	–
Canjáyar	–	–	15
Lúchar	4	–	4
Ohanes	–	–	2
Padul	1	2	4

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

Tabla 9. Origen de los moriscos alistados. Taha de Ugíjar

LOCALIDAD	20 NOVIEMBRE	7 DICIEMBRE	22 DICIEMBRE
Laroles	–	–	1
Lucainena	2	–	–
Ugíjar	5	–	–

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

Tabla 10. Origen de los moriscos alistados. Otros lugares / lugares sin identificar

LOCALIDAD	20 NOVIEMBRE	7 DICIEMBRE	22 DICIEMBRE
Alarcos	–	–	1
Mesiporón	–	–	1
Tetuán	1	–	–
Fegina	–	4	–
Ragual	–	–	1

Fuente: Elaboración propia a partir de AGS: CMC-I, leg. 1846.

Conclusiones

Este trabajo muestra cómo la esclavización de los moriscos fue un motor fundamental de la guerra y de su terminación, y muestra los efectos de la esclavitud de guerra en la península. Bebés, niños, adolescentes y mujeres de cualquier edad, y un puñado de hombres alimentaron los mercados de esclavos del sur de la península ibérica, en los que entraron por los mismos cauces de redistribución en partidas que se iban fragmentando hasta ocupar los mismos canales de distribución que alimentaban los grandes núcleos de población que seguían otros esclavos. El conocimiento de la formación de estos grupos humanos esclavizados y sus características es clave para entender la sombría institución de la esclavitud y su permanencia en la España del siglo XVI.

Apéndice

Tabla 1. Moriscos esclavizados originarios de la taha de Andarax en las 19 cabalgadas documentadas (3-X-1570 a 2-I-1571)

CABALGADAS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	TOTAL
Alcolea	20			7					14	1					3					45
Andarax		11	1	8	12		6	7	1		18	1			1	26	7		2	101
Laujar			4	3	2									3		4	8		9	33
Cóbdar de Andarax				3	3		1	1			3					2	3		3	19
El Fondón					13			4	1		37						4		3	62
Paterna	2		1				2		4											9
Benecid [de A.][60]					6						1						4			11
El Camaçín de Andarax					1															1
Hormica																			4	4
Iniza							2		3											5
Bayárcal							2		2						1					5
Benibida[61] de Alcolea						6														6
Lizán[62]																			1	1
TOTAL	22	11	6	21	37	6	13	12	25	1	59	1	0	3	5	32	26	0	22	302

60. En la cabalgada n.º 5 aparece escrito como Beanizid de Andrax, Beniazid, Benyazid, Albarrazín de Beniazid. En la cabalgada n.º 17 se menciona como Benacid y Beneçi. En la cabalgada n.º 11 se recoge como Beniasir. Se trata del Veni Yazit documentado a comienzos del siglo XVI, hoy Benecid (C. Trillo San José, *op. cit.*, p. 142).

61. Aparece en la documentación como Benibida, Beninyra y Benimida de Alcolea. Pensamos que se debe vincular con la alquería de Aben Omar y el pago de *Beniomar* (C. Trillo San José, *op. cit.*, p. 142).

62. Pensamos que hay que identificar este topónimo con la alquería de El Hiçan o el lugar del mismo nombre que se encuentra hoy dentro de Laujar, ambos de la taha de Andarax (C. Trillo San José, *op. cit.*, pp. 142, 144-145, 157), pues parece lo más probable teniendo en cuenta que la cabalgada en la que se documenta (la n.º 19) afectó a esa taha, de la que proceden la mayoría de los moriscos que fueron esclavizados durante su transcurso. Vincent señala un Al Hizan en la taha de Andarax (B. Vincent, *El río morisco*, Valencia, Universitat de València, 2006, p. 129), que es este mismo al que nos referimos. Existía otro *El Hiçan* en la taha de Jubiles (C. Trillo San José, *op. cit.*, p. 130) y un Alhiçan o El Hiçam en la taha de Alboloduy (C. Trillo San José, *op. cit.*, p. 149-150) que Mármol ubicaba en la de Marchena (lib. IV, cap. 24, p. 111; C. Trillo San José, *op. cit.*, p. 151).

Tabla 2. Moriscos esclavizados originarios de la taha de Lúchar en las 19 cabalgadas documentadas (3-X-1570 a 2-I-1571)

CABALGADAS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	TOTAL
Canjáyar	11						1									19				31
Bogoraya					15															15
Benabogoraya											1									1
Padules									2		10					1				13
Lúchar											3					1				4
Almócita					6									2		1				9
Ohanes																4				4
Beires																	26			26
Nieles																	1			1
TOTAL	11	0	0	0	21	0	1	0	2	0	14	0	0	2	0	26	27	0	0	104

Tabla 3. Moriscos esclavizados originarios de la taha de Berja en las 19 cabalgadas documentadas (3-X-1570 a 2-I-1571)

CABALGADAS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	TOTAL
Berja	3		1	3	1	22	4		13		12	2		1	10	1		1		74
Castala								18			7									25
Banibar[63]							1													1
TOTAL	3	0	1	3	1	22	5	18	13	0	19	2	0	1	10	1	0	1	0	100

Tabla 4. Moriscos esclavizados originarios de la taha de Dalías en las 19 cabalgadas documentadas (3-X-1570 a 2-I-1571)

CABALGADAS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	TOTAL
Dalías					2				7	1							1		3	14

63. Suponemos que es la Benínar traída por MÁRMOL (lib. IV, cap. XIX, p. 107).

Tabla 5. Moriscos esclavizados originarios de la tierra de Adra en las 19 cabalgadas documentadas (3-X-1570 a 2-I-1571)

CABALGADAS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	TOTAL
Adra la Vieja	1																			1
Salobra																1				1
TOTAL	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	2

Tabla 6. Moriscos esclavizados originarios de la taha de Ugíjar en las 19 cabalgadas documentadas (3 de octubre de 1570 a 2 de enero de 1571)

CABALGADAS	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	TOTAL
Ugíjar	5					1	4					1	2							13
Cherín[64]										3										3
Picena									1			3								4
Mecina Alfahar							4						2							6
Escariantes															1					1
Nechite[65]													2							2
Darrícal[66]	3					2														5
Lucainena				3		2					1									6
TOTAL	8	0	0	3	0	5	8	0	1	3	1	4	6	0	1	0	0	0	0	40

64. Recogido en la documentación como Mecheri y Menecheri.

65. Aparece como Nechil.

66. Derrica, Rrica.

Tabla 7. Moriscos esclavizados de otras procedencias en las 19 cabalgadas documentadas (3 de octubre de 1570 a 2 de enero de 1571)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	TOTAL
Otros orígenes:																				
Berbería									1											1
Guadix				1																1
Válor									1									3	2	6
Ferreira							1													1
Río de Almanzora									1											1
Antas															2					2
Huéneja																			1	1
Lugares sin identificar:																				
Fegina															15			1		16
Menancayra																	1			1
Aragua																1				1
Jerex				1																1
Amojallar										3										3
Mesiporon										2										2
Benaheri										1										1
Lugurallar									2											2
Sin información:	4	3	8	6	0	2	15	0	18	9	71	2	5	5	5	1	17	1	5	177

Resumen

En este trabajo se estudia el proceso de vaciamiento del territorio de la Alpujarra de moriscos en los últimos compases de la guerra de 1568-1571. Para ello se emplea documentación inédita sobre 19 cabalgadas emprendidas en el territorio entre octubre de 1570 y enero de 1571, que ofrecen valiosos datos sobre la composición humana y origen geográfico de los individuos esclavizados, y se comparan con las listas que se confeccionaron para agruparlos en grandes contingentes que se enviaban para su venta a la ciudad de Granada.

Palabras clave: moriscos, esclavitud, Alpujarras, saqueo, botín.

Abstract

Extermination and slavery of the Moriscos in the Alpujarra of Almeria, 1570-1571.

The process of elimination and emptying of the Moriscos in the Alpujarra in the last phases of the 1568-1571 war is the focus of this article, built up over unpublished documents about 19 razzias undertaken in the territory between October 1570 and January 1571. These documents offer a complete set of data about the human characteristics and geographical origins of the enslaved individuals, which is compared with the lists elaborated to gather them and send those groups to be sold in Granada.

Keywords: Moriscos, slavery, Alpujarras, pillage, booty.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.17
Para citar este artículo:
Ruiz Ibáñez, José Javier, «Hablando de los otros. El Consejo de Estado y los murcianos de la nueva a la vieja cristiandad». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.17

HABLANDO DE LOS OTROS. EL CONSEJO DE ESTADO Y LOS MURCIANOS DE LA NUEVA A LA VIEJA CRISTIANDAD

*José Javier Ruiz Ibáñez**

Introducción

En el marco de la política de expulsiones confesionales que caracterizó a Europa en la alta modernidad, existe el consenso de considerar que la que sufrieron los moriscos tuvo algo de singular, si no de chocante[1]. Las que padecieron musulmanes, judíos, protestantes y católicos antes y después se inscribían en un marco proselitista que justificaba el destierro como una medida profiláctica para el conjunto de la población y preventiva para evitarle la tentación hacia la apostasía de quienes hubieran aceptado la fe oficial[2]. El caso de los mo-

* Universidad de Murcia.
Este artículo ha sido desarrollado en el marco del proyecto de investigación "Hispanofilia IV: Los mundos ibéricos frente a las oportunidades de proyección exterior y a sus dinámicas interiores", HAR2017-82791-C2-1-P, financiado por MCIN/AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER Una manera de hacer Europa, Reino de España.

1. Sobre el sentido de la expulsión y su proceso se remite la producción científica de la última década, en parte renovada con ocasión de los Centenarios, trabajos como los de M. Lomas Cortés, *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Valencia, Universidad de Valencia, 2011; M. García-Arenal y G. Wiegers (eds.), *Los Moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia/Zaragoza/Granada, Universidad de Valencia/Universidad de Granada/Universidad de Zaragoza, 2013; M. M. Birriel Salcedo y R. Ruiz Álvarez (eds.), *De nación morisca*, Granada, Universidad de Granada, 2020; B. Vincent (ed.), *Comprender la expulsión de los moriscos en España (1609-1614)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2020; M. García-Arenal y F. Pereda (eds.), *Sangre y leche. Raza y religión en el Mundo Hispánico Moderno*, Madrid, Marcial Pons, 2021. Sin olvidar, por supuesto, la segunda edición de B. Vincent, *El río morisco*, Valencia-Zaragoza-Granada, Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza-Universitat de València, 2015.
2. El contexto y las tradiciones de expulsión en el periodo y su comparación con el fenómeno morisco se puede verificar en los trabajos reunidos en J. J. Ruiz Ibáñez y B. Vincent (coords.), *Refugiados, exiliados y retornados en las Monarquías Ibéricas. (Siglos XVI-XX)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2018.

riscos, por el contrario, se colocaba en un espacio diferente, pues el cuerpo social iba a ser depurado de unos componentes que ya habían aceptado la confesión mayoritaria y que, por generaciones, habían estado bajo el escrutinio de las autoridades inquisitoriales y el efecto de una legislación represiva activa que debería haberlos purgado de sus criptocreencias. Expulsarlos era proclamar, o al menos reconocer, un fracaso múltiple en la capacidad de la Monarquía Hispánica y de la Santa Iglesia por vencer la resistencia de los súbditos díscolos, por incorporar a nuevas poblaciones y por velar por la salvación de las almas a ellas encomendadas[3]. Peor aún, era asumir que la propia Monarquía resultaba incapaz de distinguir a quienes sinceramente eran cristianos de los que sólo lo fingían, teniendo que recurrir a un criterio, el de origen, que poco o nada tenía que ver con el libre albedrío católico. Por el contrario, apostar por una expulsión masiva, por muchas excepciones que aceptaran, se debía de justificar en la definición de un colectivo asunmido como inasimilable a la sociedad y, para hacerlo, fue preciso desarrollar toda una retórica condenatoria que fijaba en su origen una tara de efectos recurrentes en las generaciones que malograba cualquier esfuerzo por introducirlo en el redil de la Iglesia[4].

Las investigaciones de la última década han mostrado lo complejo del fenómeno de la expulsión misma, algo que adquiere una imagen más clara si se compara con otras realidades contemporáneas. En realidad, la comprensión de la expulsión es elocuente para entender los mecanismos de cierre y apertura del conjunto de la sociedad, pues dichas prácticas se van a mostrar en claroscuro para el caso de los moriscos. De la misma forma que los estudios sobre la sociedad altomoderna española han superado la imagen tan ficticia como decimonónica de una sociedad arcaica basada en una articulación rígida en corporaciones dentro de las cuales no era posible la movilidad, se insiste ahora en la diversidad dentro de la comunidad morisca. Está claro que hubo muchas formas de ser morisco y que no todas resultaban condenadas para el discurso oficial[5]. El ejemplo, bien conocido, de una nobleza granadina, conversa antes y durante las campañas de los Reyes Católicos, que reivindicaba con entusiasmo su entronque con la aristocracia y la casa real nazarí[6]. A la fiabilidad de la sangre noble se uniría en esta

3. En ese sentido se expresaba el duque del Infantado al contrastar la tolerancia hacia los judeoconversos con la resolución contra los moriscos, afirmando, para oponerse al destierro de los mudéjares antiguos, que respecto al peligro para la Monarquía "no save q aya de ser mas por esta g^{te} q por los judíos q ya en estos reynos pues *dan en entender mas* a la Inquisicion que los moriscos"; AGS E 1813 sin número, 28 de mayo de 1611, consulta de oficio y parte, «Moriscos impedidos y viejos».

4. I. Poutrin, «Sisebut et les morisques: débats sur la conversion des musulmans et l'expulsion des morisques d'Espagne (XVIe-XVIIe siècles)», en B. Vincent, *Comprender...*, pp. 275-301; A. Feros, «Retóricas de la Expulsión», en M. García-Arenal y G. Wiegers (eds.), *op. cit.*, pp. 67-101.

5. T. J. Dadson, «Los moriscos entre el Islam y el cristianismo: una identidad dividida», en R. García Cárcel y E. Serrano Martín (eds.), *Historia de la tolerancia en España*, Barcelona, Cátedra, 2021, pp. 135-157.

6. Sobre este colectivo hay que remitir a los trabajos de E. Soria Mesa, «De la conquista a la asimilación: la integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina, siglos XV-XVII»,

retórica la lealtad política, dado que para el tiempo de la expulsión parte de estos nobles, o quienes reclamaban familiaridad con ellos, recordarían las acciones de sus mayores durante la sumisión del reino de Granada, la guerra de las Comunidades o la rebelión de las Alpujarras. Era este un importante capital que podía servir bien para eludir las expulsiones, bien para salvaguardar su posición, caso de que la filiación con aquellos no fuera tan evidente, y bien para reclamar los privilegios que habían recibido en los tres episodios bélicos[7].

Hoy día sabemos que ese mundo de corporaciones se declinaba en una estructura jurídico-administrativa que era movilizada o ignorada según los intereses de quienes la controlaban y la usaban para, en primer lugar, atribuirse a sí mismos y sus entornos las cualidades que se proclamaban correspondían, sin tener que poseerlas necesariamente de entrada[8]. Para estabilizar este proceso de transformación social, aupada por ese dominio de los marcos estatutarios y sus averiguaciones genealógicas, la administración regia quedaba como último peldaño, como esa instancia que podía dar sentido oficial a esos estatutos adquiridos, incluso creándolos *ex nihilo*. Esta segunda opción habría de ser el menor de los casos en el siglo XVII, prefiriéndose la vía de reconocimiento que, si bien podía fundarse en una invención social y cultural, resultaba menos conflictiva y proclamaba así que los actores sociales no adquirían lo que no había sido suyo y, en consecuencia, reafirmaba el carácter estable e inmóvil de la sociedad. No hace

---

Areas: revista internacional de ciencias sociales, 14, 1992, pp. 49-64; «Don Alonso de Granada Venegas y la rebelión de los moriscos: Correspondencia y mercedes de don Juan de Austria», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 21, 1993-1994, pp. 547-560; «Una gran familia. Las élites moriscas del reino de Granada», *Estudis: Revista de historia moderna*, 35, 2009, pp. 9-36; y «Falsificadores, usurpadores y herejes: la familia Baños de Granada, de moriscos islamizantes a marqueses», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 40, 2018, pp. 296-315.

7. AGS E 1845 sin número, 30 de enero de 1610, Madrid, consulta de parte, «Por Luis Alguacil Alifante y consortes»; AGS E 1846 sin número, 9 de febrero de 1610, minuta de despacho, Felipe III al marqués de San Germán «Por Luis Alguacil Alifante y consortes»; AGS E 1847 sin número, 10 de junio (la primera) y 25 de junio de 1611, Madrid, minutas de despacho, «P^{a} no ser comprehendidos en los bandos de la espulsión Ju^{a} de la Rey^{a}, vezino de la villa de Almachar jurisdicción de la ciu^{d} de Malaga», «Permision para q Lorenzo Garçia Venalafee morisco q^{de} en estos rey^{os} por haver constado q es de ascendiente de cavalleros moros» y «Permision para q [Luis] Martin alf^{z} morisco vez^{o} de Guadix se quede en estos rey^{os} por haver provado q es de descendiente de cavalleros moros»; AGS E 2747 sin número, 4 de febrero de 1612, consulta de parte, «Hier^{mo} de Aranda vez^{o} de Gran^{da}»; AGS E 1816 sin número, 16 y 17 de abril de 1612, consulta de parte, «Diego de Carbajal y consortes vos e la villa de Çujar», hay copia en la referencia anterior con orden de pedir información a la Chancillería; AGS E 1771 sin número, 30 de octubre de 1614, consulta de parte, «Lorenço de Cordova Vz^{o} de Guadix». En esta categoría de exención por lealtad hay que considerar a los descendientes no nobles de los moriscos que se distinguieron en el servicio del rey durante la rebelión de las Alpujarras, como Bernabé Gómez de Cullar, quien pedía que se le reintegraran sus bienes confiscados por un comisario; AGS E 2755 sin número, 11 de mayo de 1628, Madrid, consulta de parte.

8. Como ha enfatizado E. Soria Mesa, *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias de una élite de poder. Córdoba, siglos XVI-XIX*, Córdoba, Ediciones de La Posada, 2000 y *La realidad tras el espejo: ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2016.

falta extenderse en que dicho fenómeno se regó con los dineros que estimulaban la floración de la gracia regia y la aceptabilidad social de los recién llegados.

No todo era, sin embargo, flexibilidad en la sociedad moderna. Con el mismo énfasis, y con la misma razón que quienes han analizado la movilidad, otros historiadores han recalcado que las afirmaciones estamentales y las *taras* genealógicas (de procedencia, *nacionales* o sanguíneas) seguían siendo operativas tanto para las categorizaciones globales, realimentadas de forma continua por su reproducción cultural y confesional, como por dar sentido a la competición social al ser tópicos disponibles para confrontar a los émulos sociales. De esta manera, los argumentos de *raza*, origen o *casta* no sólo seguían estando presentes, sino que eran un recurso fácil y disponible en caso de conflicto[9], y, como bien se sabe, el conflicto era consustancial a la misma dinámica social. Múltiples factores componían la práctica socioinstitucional y la activación de sus bloqueos, desde el honor colectivo que era reclamado por los miembros de las instituciones que se había dotado o no de estatuto de limpieza[10], pasando por la movilidad física, hasta la denuncia del origen familiar contra quienes habían emparentado con personas de procedencia menos eminente. Si la historia social ha mostrado que esto pasaba en los procesos de ennoblecimiento o avecinamiento, lo mismo sucedió en los que llevaban a los cristianos nuevos, de origen musulmán o judío, a buscar difuminarse en el cuerpo común de la sociedad. De nuevo todo ello estaba bajo la capacidad última de la corona por legitimar o negar la existencia de unas transformaciones que, con toda lógica, reclamaban realizarse sin dañar la rigidez del sistema.

Se puede poner el foco en un elemento u otro, se puede hablar de inmovilidad muy matizada o de circulación limitada, pero en la práctica ambas perspectivas, la que afirma la apertura social y la que recuerda la persistencia de la rigidez estamental, son perfecta, necesariamente compatibles y muestran una

9. En los últimos años hay una notable insistencia en el peso de las definiciones de la naturaleza personal a la hora de recalcar el orden social ibérico: J. F. Schaub, *Pour une histoire politique de la race*, París, Seuil, 2015; «En defensa de una historia colonial de la raza», en M. S. Hering Torres, L. Lema Silva y G. Lomné (eds.), *Ilusiones de la igualdad: Mestizaje, emancipación y multiculturalismo*, Bogotá, Gustave Eiffel, Institut des Amériques-Universidad Nacional de Colombia, 2020, pp. 17-42; y « Sangre de mi sangre: lo que no se podía adquirir, o casi no», en M. García-Arenal y F. Pereda, *op. cit.*, pp. 175-200; A. Feros, *Speaking of Spain. The Evolution of Race and Nation in the Spanish World*, Cambridge-MA y Londres, Havard University Press, 2017; o el compendio de artículos, accesibles ahora en español, de J. P. Zúñiga, *Casta, raza, lazo social. El lenguaje de la pertenencia en la América española, ss. XVII-XVIII*, Granada, Universidad de Granada, 2021.

10. Un marco en el que el origen musulmán, más aún si iba ligado con la naturaleza servil, por muy lejana que resultara, podía generar un argumento de rechazo tan fuerte como el judío; basta recordar las diatribas del cabildo de Badajoz contra el canonicato del doctor Alonso González y el largo pleito iniciado en 1605 en el que se implicó el tribunal de la Rota «metiéndole por fuerça contra el estatuto apostolico de limpieza de sangre que tiene en la posesión de un canonicato a un doctor Alonso Gonçalez bisnieto por línea recta de varon de Isabel González mora esclava herrada», generando un amplio conflicto con el Consejo de Estado; AGS E 1675, sin número, con dossier de 1615.

sociedad viva en la que sus actores tienen un notable papel y una significativa autonomía, en ambos sentidos, en el de abrir y en el de cerrar. Lejos de ser un espacio mecánico, la movilidad socioestamental, que no dejaba de ser reversible, resultaba exitosa o fracasaba de la combinación de situaciones, de apoyos y resistencias locales, de la acción de los contactos y protectores y de las coyunturas hacendísticas de la corona.

Entender desde esta perspectiva la expulsión de los moriscos, es decir, como un episodio, extremo, en su magnitud y en su plazo, en el que verificar esta perspectiva binaria de la nueva historia social. Asumiendo que, pese a las visiones globales construidas en la época, los contemporáneos eran muy conscientes de la diversidad de la propia comunidad de origen musulmán y que esta estaba atravesada por otras tantas categorías como nobleza, vecindad, paisanaje, utilidad social, sexo, edad y lealtad, que habrían de ser igualmente operativas a la hora de definir la expulsión o no. Si en principio lo perentorio de las órdenes reales parecía bloquear la posibilidad de eludir el exilio, sin embargo, precisamente y de manera no paradójica iba a ser la administración regia desde su proyección plurijurisdiccional la que, en no pocas ocasiones, habría de dar los instrumentos (en forma de prórrogas, de licencias de residencia y, en su punto culminante, de reconocimiento explícito o tácito de veterocristiandad) que permitieron la permanencia efectiva de familias que objetivamente hubieran sido consideradas como moriscas hacía unos años. La insistencia de la historiografía en la presencia de moriscos tras 1610-1614 en los reinos de España pone de manifiesto el éxito, bien que limitado en número, de unas estrategias de ocultación que se desarrollaron de forma parecida a las otras que acompañaron a otros proyectos de travestismo social elaborados, eso sí, en un plazo de tiempo más amplio. Decir esto, sin embargo, no debe obviar el hecho de que una masa mayoritaria de moriscos fue efectivamente expulsada, lo que también evidencia la naturaleza anómala de quienes logran revertir o evitar el destierro.

Moriscos y expulsiones

Las dos oleadas de expulsiones a las que tuvo que hacer frente el reino de Murcia son hoy día mejor conocidas gracias al esfuerzo de una generación de historiadores que en las dos últimas décadas han confrontado los archivos locales y nacionales, poniendo en cuestión alguno de los elementos centrales de las visiones clásicas de la expulsión y de sus consecuencias[11]. La geografía morisca del

11. Con ocasión del 400 aniversario de la expulsión de los moriscos antiguos del reino de Murcia se publicó un volumen imprescindible en el que se ponían al día las investigaciones de las últimas décadas y se planteaban las nuevas líneas de trabajo; D. Ortega López, B. Vincent y J. M. Abad González (eds.), *Historia e historiografía de la expulsión de los moriscos del Valle de Ricote*, Murcia, Editum, 2015, que se añadía a los textos publicados en el volumen 131 de *Murgenata*, dedicado igualmente a la expulsión de los moriscos; y que se vería continuado por los

reino se conoce también mucho mejor, tanto para los granadinos como para los mudéjares antiguos desterrados en 1614. Se ha podido, como para otros territorios[12], constatar las importantes permanencias de familias y personas que lograron ver reconocido, aunque en ocasiones a regañadientes, por la administración y la sociedad un origen cristianoviejo. Esta operación distó de ser ajena a las propias pulsiones que de por sí tenía la sociedad local y que se exacerbaron con la expulsión. No hay que minusvalorar la fractura entre unas instituciones locales en principio reacias a la expulsión y una administración regia reforzada por el poder extraordinario que esta le daba; ni tampoco hay que olvidar que la sociedad murciana ya había lidiado con los efectos corrosivos de la generalización de la duda sanguínea a mediados del siglo XVI. La historiografía ha hecho hincapié en que dichas tensiones procedían de la presencia de los judeoconversos, pero para la década de 1610 a las viejas querellas heredadas de mediados del siglo XVI se había sumado claramente el discurso infamante lanzado contra una parte de la elite de contar con origen musulmán más o menos próximo. Esta tensión se superpondría al enfrentamiento que acompañó a la expulsión entre el adelantado y sus tenientes contra el corregidor de Murcia, Lorca y Cartagena apoyado por las facciones mayoritarias de los ayuntamientos[13].

Para desterrar a los moriscos había que saber quién era morisco, y no resultaba tan fácil, no al menos sin romper la sociedad. Ante la posible eventualidad de una expulsión de la población de origen musulmán el almirante Luis Fajardo previno a las autoridades centrales de lo complejo que podía resultar tal medida sobre la población que no pudiera ser identificada de forma clara. Para el militar ir más allá de desterrar, en la ciudad de Murcia, a quienes no fueran moriscos de forma notoria implicaría abrir un espacio de conflictividad que, si, por un lado, restaría popularidad a la orden regia, por otro sumiría a la sociedad y a la propia administración en un dédalo de conflictos por definir qué y quién era mudéjar. Años después, y tras una avalancha de procesos y de recursos, el propio gobierno regio tuvo que admitir que mientras que se enviaran comisarios a verificar el cumplimiento estricto de la expulsión seguirían haciéndose mudéja-

---

capítulos de la parte tercera de J. J. Ruiz Ibáñez y B. Vincent (coords.), *op. cit*. El libro de J. Pascual Martínez, *Los moriscos antiguos murcianos. expulsión, vuelta y permanencia (1609-1634)*, en prensa, representa un avance decisivo en el conocimiento sobre las dinámicas de salida, retorno y persistencia de los mudéjares en este reino castellano.

12. T. J. Dadson, «Los moriscos que no salieron», *Pedralbes: Revista d'història moderna*, 29, 2009, pp. 213-246, esp. 215-228; y «Asimilación, expulsión, reintegración y permanencia de los moriscos», *Revista Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, Especial Qatar, 13, vol. 2, 2009, pp. 103-119; E. Soria Mesa, *Los últimos moriscos: pervivencias de la población de origen islámico en el reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*, Valencia-Granada-Zaragoza, Universitat de València-Universidad de Granada-Universidad de Zaragoza, 2014; F. Martínez, «La permanence morisque en Espagne après l'expulsion de 1609: une permanence "programmée"», y F. J. Moreno Díaz del Campo, «Sobrevivir a la expulsión: estrategias colectivas e individuales de mudéjares y granadinos en el campo de Calatrava (y más allá)», ambos en B. Vincent, *Comprender...*, pp. 497-524 y 525-555.

13. J. J. Ruiz Ibáñez, *Las dos caras de Jano. Monarquía, ciudad e individuo en Murcia, 1588-1648*, Murcia, Universidad de Murcia, 1995, cap. III.4.

res[14]. Dicho en otras palabras, que mientras que la administración regia no diera por concluido el proceso, se estaba estimulando a cuestionar los estatutos de cristiano viejo que de facto se habían adquirido por el reconocimiento oficial, por el silencio o por la fama, por una parte, de la población a través de mecanismos muy complejos. Esto se veía alimentado por los choques frecuentes entre moriscos y cristianos viejos y es significativo que en el vecino reino de Jaén, ante los rumores de expulsión, se generalizaran las acciones hostiles contra la población considerada como morisca[15] y que a la hora de ser expulsada esta pidiera explícitamente la protección real frente a sus vecinos[16].

Como toda identidad moderna el reconocimiento como "morisco" se fundaba en elementos objetivos que debían ser tamizados por la práctica social y política. Entre 1600 y 1634[17] dicha categoría se iba a declinar en su sentido y en sus consecuencias ante la extrañación forzada del conjunto de la población. Como ha mostrado la historiografía, siguiendo el sentido común, una parte de los moriscos estaban en pleno desarrollo de transformación identitaria y ocultación para finales del siglo XVI. Para ese momento las propias dinámicas sociales y el efecto mismo de la llegada de los granadinos había acelerado para no pocos mudéjares un proceso de cambio que habría de ser decisivo ante las órdenes de expulsión[18]. Sin embargo, el entramado social tenía una flexibilidad limitada, una conflictividad perenne y sus bien conocidos mecanismos de control. La identificación como moriscos, sobre todo para aquellos que procedían de Granada, se veía confirmada por el sistema de listados y registros que desarrollaban las localidades, por el bloqueo al pleno acceso a los derechos y deberes municipales, por la obligatoriedad de asistir a misa en condiciones especiales y por la existencia de marcos fiscales propios que reafirmaban su condición. De hecho, el proceso de negociación de una contribución especial a finales de la centuria dio lugar a la necesidad de actualizar la identificación de una corporación a la que se veía cada vez más como subordinada y ajena al cuerpo social al que se podía reclamar una forma de servicio especial subalterno.

Al principio los moriscos andaluces quisieron creer que la orden de expulsión tenía una raíz política y obedecía a la "traición de los valencianos"[19]. Cuan-

14. J. J. Ruiz Ibáñez, «Sin tratar de otros. Expulsión y permanencia de los mudéjares del reino de Murcia», *Murgetana*, 131, 2014, pp. 289-300, p. 299.
15. AGS E 1807 sin número, sin fecha, consulta de parte, «Diego de Roda vzº Jaen de los nates del Reyº Granada».
16. AGS E 1808 sin número, sin fecha, consulta de parte, «Los vzos de Vaeza y Uveda naturales del Reyno de Granada».
17. Fecha esta última aceptada como el punto final de la persecución de antiguos moriscos en el reino de Murcia; A. Domínguez Ortiz, «Felipe IV y los moriscos», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 8, 1959, pp. 55-65.
18. J. M. García Avilés, «Entre el convencimiento y la imposición: el proceso de aculturación de los moriscos del Valle de Ricote», *Murgetana*, 131, 2014, pp. 117-138.
19. AGS E 2745 sin número, consulta de parte, 17 de octubre de 1609, Madrid, «sobre un memorial que han dado los moriscos Granadinos».

do quedó claro qué nación era la que se iba a expulsar, al debate sobre si tal o cual familia era o no morisca, se añadió el tipo de tratamiento que se debía dar a quienes se acordó reconocer tal condición, es decir, que, si pese a ello, merecían el trato especial que se prometía en las pragmáticas reales, si algunas personas merecían un trato favorable que les ahorrara el destierro sin afectar al fin último, que era lograr la extinción de la identidad morisca en la península. El primer condicionante era la edad y es bien conocido el debate sobre los morisquillos[20], seguía la calidad confesional de los desterrados y su posteridad[21]. El tercero era la protección brindada por poderosos que lograron salvaguardar a sus dependientes aduciendo privilegios reales, como hicieron con sus hortelanos los Granada Venegas[22], ocultándolos, o los poderosos de Plasencia, para escándalo de no pocos rigoristas como Gonzalo Ybáñez o Juan de Palacios Rubios[23], o presionando ante la corte para que permitiera el retorno de las doce casas de moriscos retirados en Francia como pedían los duques de Pastrana[24].

20. AGS E 2746 sin número, consulta, 3 de febrero de 1611, Madrid, «En lo de los hijos de los moriscos de Valençia». La recepción de los niños moriscos en ocasiones procedía de las mismas contingencias bélicas y de la desesperación de sus padres, pues "aver sido pasadas de mil personas las que an muerto en Cofrentes a manos de los soldados otros de ambre y otros despeñándose ellos propios y mugeres con niños en los brazos en se an visto bien notables sucesos de pura desesperaçion y mido los que ahora llegan vienen tales que los mas dellos nos den de muy buena gana sus hijos pequeños hasta los que traen las mugeres a los pechos diciendo que an visto su desventura y hierros y que quieren padeçerlo ellos y dejar e España sus hijos y a VM^{d} be quan grande obra es el recogerlos y ampararlos pues ninguna puede aver mayor de manera que el quitárselos juzgan todos los religiosos con quien lo e tratado se devierra haçer en el estado presente- Voy haziendo repartir entre personas de confianza los que se pueden los que no siendo VM^{d} servido podrían los obispos acomodarlos o ponerlos en Collegios y torno a advertir que parece aquí cossa muy rigurossa dar por esclavos a estos muchachos y que si se diesen a los hijos de los revelados seria occasion para que sin remedio lo fuessen todos los demás"; AGS E 2639, f. 139, «Copia de capitulo de carta del Marques de Carazena para su M^{d} de 19 de X^{bre} de 1609».

21. R. Benítez Sánchez-Blanco, «Escapar de la expulsión. Informes sobre moriscos granadinos del obispo de Cartagena, 1610», *Murgetana*, 131, 2014, pp. 11-24.

22. E. Soria mesa, «Alonso de Granada Venegas…, pp. 547-560. Una revisión de esta documentación ante la expulsión de 1610 en AGS E 1769 sin número, consulta de parte, «don Francisco de Granada Venegas» y documentación adjunta; el permiso para conservar y elegir los dos hortelanos moriscos del Generalife en la minuta de despacho del rey de 25 de junio de 1611, Madrid conservada en AGS E 1847, sin número.

23. AGS E 1771 sin número, sin fecha, 1613 o 1614, consulta de parte, «A don Sancho de la Çerda marques de Laguna del Consejo de Estado de su Mag^{d}»; AGS E 1770 sin número, 2 de diciembre de 1612, consulta de parte, «don Juan de Palacios Ruvios vezino de Plasençia presso»; AGS E 1779, sin número, 10 de septiembre de 1613, consulta de parte, «Joan de palacios Rubios notario apostólico vz^{o} de Plas^{a} presso».

24. Había también un rechazo frontal a aceptar sus retornos, pues "si un traydor de Judas bendio a Xp^{o} Nr^{o} Dios y un traydor don Julian a España y un traydor de un soldado ordinario la Ynclusa que tantas vida de x^{pianos} costo tornar [aceptar] doze apostatas traydores hera ingratitud a las mr^{des} que Dios nos a hecho de hecharnos destos catholicos reynos y pareçiendo a estos perros que con esta licencia afloxa en algo la execucion", así que había que encargar a la Inquisición que se interesara por quienes volvieran y por quienes los ampararan; AGS E 1770 sin número, 26 de diciembre de 1612, consulta de parte, «El Licen^{do} Ambrosio de Entrena Clerigo».

En general el morisco que esperaba escapar a la expulsión iba a reivindicar las cualidades de su vida[25], el origen de la conversión familiar antes de 1492[26], sus relaciones familiares con cristianos viejos o su utilidad social o profesional[27], y, desde esta vía, reclamar el apoyo de las instituciones públicas y las religiosas que iban favorecer a algunos personajes notables mostrando las formas de integración de una parte de los moriscos que, pese a todo, seguían siendo identificados como tales. Ahí iba a radicar el problema, pues en principio el Consejo se mostró hostil a aceptar las excepciones, pese a que estas parecieran justificadas dentro de la propia lógica de la expulsión[28]. Se hacía imperativo así contener la decisión, retardarla y esperar que la presión política sobre la orden de destierro se moderara.

---

25. María de la Concepción, hija de padres moriscos, escribía una formidable y no poco literaria carta a Felipe III postulando el sinsentido de su expulsión, pues "soy cristiana y aunque no como deviera procuro vivir bien en recogimiento x^{piano} confiesso i comulgo a menudo y de tal manera aborresco a los de mi naçion por su obstinaçion que no solo no los trato pero ni ay quien sepa q soy dellos sino en la casa en q me e criado desde pequeña y aun solo el dueño della lo sabe q es el lic^{do} Br^{me} de Lodeña canónigo de san salvador desta çiudad de Sev^{a} a donde e residido siempre ya veintidós años q vivo en su casas y antes estuve en casa del canónigo del Hierro su antecesor en la calongia a donde me crie soy enferma a causa de la penitencia q e hecho i hago siempre por mis pecados y los de los moriscos de que oso hablar dello dando la gloria a Dios por ellos por el estado en que me veo ¿donde tengo de ir enferma y vieja de mas de cincuenta años y tan pobre q no posseo alhajas q vender? Y lo q mas siento es el desconsuelo de no verme entre cristianos en saliendo de España porque ¿adonde podre conservarme con la Cristiandad i devoçion en q desseo morir como devo fuera de os reinos de VMag^{d} q solamente en el mundo estan libres de errores de eregias? Mi edad esta libre de temer de dejar sucesión de mi casta q tan mala quenta a dado de sí"; AGS E 1808 sin número, 31 de enero y 4 de febrero de 1610, consulta vista por la Junta de teólogos que lo remitió al ordinario y el Consejo que accedieron a la demanda.

26. AGS E 1816 sin número, 2 de abril de 1612, consulta de parte, «Gonzalo de Burgos y sus hijos».

27. El famoso médico toledano doctor Segovia procedía de una familia conversa de antes de la conquista del reino de Granada y su hijo había estado casado con mujer hidalga y cristiana vieja; AGS E 1814 sin número, 1 y 3 de junio de 1611, el cabildo de la catedral y el ayuntamiento de Toledo a Felipe III, vista en la consulta de parte de 8 de junio de 1611; acompañada de la consulta de parte de su nuera, Antonia de Gorostiza y Salazar, mujer del licenciado Laurençio de Segovia. Por su parte, Juan del Castillo fue defendido por la ciudad de Ávila por su condición de especialista en montar a caballo a la gineta, un arte que se estaba perdiendo; AGS E 1818 sin número, 26 de junio de 1612, consulta de parte, «Ju^{o} del Casillo, morisco»; copia en AGS 2747, sin número.

28. Así lo propone en la votación del Consejo de Estado ante la avalancha de reclamaciones de quienes "pretendiendo ser exemptos de dicho vando unos por mucha edad, que no son casados ni puede procrear otros que aunque casados son viejos ellos y sus mugeres y no han tenido hijos otros que aunque no tienen mucha hedad son impedidos como son çiegos tullidos y mancos otros que son casados y tienen hijos que los padres son muy viejos y imposibilitados de caminar…también ay alg^{os} descendientes de los q se convirtieron de su volun^{d} antes q los reyes católicos ganasen el rey^{o} de Granada y estos alegan q deven ser de tan buena condiçion como los berveriscos que son eçeptuados", el cardenal de Toledo apoyado por Juan de Idiáquez. Ambrosio Spinola y el duque de Alburquerque apostaban por la mano dura, remitiendo al juicio de los comisarios; por el contrario, el duque del Infantado, un defensor tradicional de los mudéjares antiguos, si bien apoyó la de los de Andalucía, Aragón y Valencia "siendo el mas interesado de todos como se vee por la renta q ha perdido en aquel Reyno … pero… ha sido

Para el caso de la ciudad de Murcia, que en principio había sido opuesta a la expulsión, es significativa la dispensa dada a Gonzalo Ximénez, morisco notorio, pero claramente incorporado a la sociedad local y con fuertes conexiones con el mundo religioso, como procurador del convento de San Agustín. Logró evitar la expulsión en 1609, y reclamó sus indudables méritos ante el Consejo de Estado, que ordenó que se hiciera información sobre él si alguien iba al Valle de Ricote, así que le tocó averiguarlo, nada menos, que a fray Juan de Pereda cuando fue comisionado a hacer su famoso informe. Pereda habló con varios testigos y se certificó "con el cura de donde es eçin que es muy buen christiano y frequenta los sacramentos que es y a sido siempre muy aberso a los de su nación". Si en 1611 ya se había acordado su exención, una nueva averiguación de 1612 parecía que prefiguraba una resolución favorable, pero hubo un cambio de actitud y se aconsejó su expulsión en su consulta de 28 de junio de 1612 ya que "no podría quedar este hombre sin abrir la puerta a otros muchos"[29]. No acabó ahí la historia, ya que encontramos un lustro después que Gonzalo no sólo seguía en Murcia, sino que su presencia era lo suficientemente sólida para poder quejarse de las molestias que le causaban, de tiempo en tiempo, los comisarios. A él y a sus cuatro hijos, uno de los cuales estaba sirviendo en la guarnición de Orán en la compañía del capitán Cristóbal Rubio. Así que para ter-

---

tanbien de pareçer que no saliesen los antiguos de aca porq doctores muy graves le han dh^{o} q no siendo combençidos de traiçion ni erejia no se les puede dar pena de muerte q por tal se reputa el echarlos de la man^{a} que se haze y ya que se resolvió esto no sabe que los que hasta los visaguelos o les toca nada de moros ayan de ser de peor calidad que los esclavos q reçivieron el santo bautismo de 20 a^{os} a esta parte y q estos se ant^{e} por ganados q han naçido aca y vivido muchos dellos muy christian^{te} y mezclándose con christianos viejos preçiandose mucho de serlo por la antigüedad y sus costumbres y ha hablado con los que dieron pareçeres a VM^{d} sobre salir los Antiguos y le han dicho que con las limitaciones publicadas antes del ultimo vando se podría hazer pero no de la manera que agora se haze pues los q se han preçiado de vivir bien deven ser favorezidos q^{do} son castigados los q han hecho lo contrario lo contrario y en este raçonamiento tiene por muy inconven^{te} lo que se ha ordenado q^{to} a los de Magaçela y Benquerençia parece muy justo q a todos los viejos y impedidos de arriba se haze mençion no les toquen los bandos ni les quiten las haciendas y VM^{d} mostrara en esto una gran piedad sin inconven^{te} puesse han de morir luego siendo viejos y impedidos y el daño esta remedidado con aver echado los demás y asi serán menos las estorsiones robos y lastimas q se ven en esta expulsión…"; AGS E 1813 sin número, 28 de mayo de 1611, consulta de oficio y parte, «Moriscos impedidos y viejos»; hay copia, con la resolución real, en AGS 2746 sin número, «Sobre algunos viejos e impedidos q pretenden ser esentos de la espulsion de los moriscos».

29. AGS E 1814 sin número, 29 y 30 de noviembre de 1611, consulta de parte, «Gonzalo Jimenez»: "aunque tiene alguna descendencia de los Moriscos del Rey^{o} de Granada ha bivido siempre como muy buen christiano asistiendo siempre a las misas comuniones sermones y demás deboçiones … y asimismo en mucho tiempo asta parte ha hecho decir una misa cada lunes por su intençion siendo procurador del combento de S Ag^{n} donde ha hecho a la casa toda la caridad posible y nunca se ha tratado ni comunicado con los de su naçion … q es tan enemigo de esta g^{te} que prendio dos moros en la Raya de Valençia costa de la mar y después en la ciu^{d} de Valla^{d} prendio una spia del gran turco con mucho gasto y riesgo de su pers^{a} questa casado con christiana vieja y tiene quatro hijos pequeños a los quales a criado con toda la christiandad y virtud"; hay una copia en AGS 2746, sin número, incluye además la consulta del de justicia de 14 de junio de 1612 y la del de Estado de 28 de junio de ese año, "con una consulta del conss^{a} de justica tocante a Gonzalo Ximenez Morisco"; AGS E 2640 f. 251, 10 de julio de 1610, Madrid, «Inclusas dos consultas…».

minar de borrar los símbolos que aún los diferenciaban de los demás vecinos de la ciudad pedía él por:

> "estar casado con cristiana vieja… y vivir como buen cristiano temeroso de Dios por lo qual el es muy bien quisto en la dicha çiudad de Murcia… [que se le permitía como se había hecho con otros] a el y sus hijos puedan traer las armas que traen los cristianos biejos para que con ellas puedan continuar el servir a VM[d] como asta aquí lo han hecho ya que los forasteros de la dh[a] ciudad viendo que no las traen y que tratan con gente onrada murmuran"[30].

Es bien sabido que la integración en la milicia era el elemento central de la pertenencia al cuerpo político de la ciudad, así que ese último paso en la práctica iba a ser el que transformara, o casi, a la familia de Ximénez en verdaderos cristianos viejos[31]. No eran los únicos moriscos que siéndolo, pero casi dejando de serlo, pululaban por la ciudad. Otros lo hacían ocasionalmente como Lorenzo Pérez, de Pastrana, que venían como tratantes de seda por comisión del duque de Pastrana, y lo hacían gracias a la protección de su poderoso patrón, que le había conseguido una prórroga para seguir en los reinos de España y dedicarse al comercio[32].

Los avatares de la expulsión también generaban nuevos espacios de identificación y de situación jurídica construidos por la acción misma de los moriscos y por su representación interesada por parte del entorno sociopolítico. Aquellos que, habiendo sido designados y no pudiendo recurrir la orden, aceptaban de forma pacífica su destino se podían mostrar como súbditos leales y reivindicar que se cumplieran con ellos las pragmáticas reales respecto a conservar su libertad y recibir un buen tratamiento. El premio sería, por lo tanto, servir al rey dejándose expulsar, de la misma forma que la nobleza reivindicaba la merced real por las pérdidas que le trajo el destierro de sus vasallos que ellos habían facilitado[33] o que hacían lo propio aquellos particulares que ayudaron a la expulsión con sus saberes y acciones[34].

---

30. AGS E 1679 sin número, 18 de marzo de 1617, consulta de parte, «Gonzalo Ximenez vz[o] de la çiudad de Murcia».

31. J. J. Ruiz Ibáñez, *Las dos caras…*, pp. 220-221 y 235-240.

32. AGS E 2748 sin número, 4 de julio de 1614, Madrid, 4 de julio de 1614, «Sobre lo que pide el duque de Pastrana por Lorenzo Perez christiano nuevo».

33. AGS E 1648 sin número, consulta de parte, 19 de junio de 1617, «don Ramón de Rocafull y Buyl varon de Albatera por don Alonso su hijo». El marqués de los Vélez se apresuró a pedir que se le adjudicaran los bienes de los moriscos que se expulsaban de sus lugares y pidiendo población de fuera del reino para repoblarlos; AGS E 1621 sin número, 29 de diciembre de 1613, sobre una carta de marqués a Felipe III de 20 del mismo mes, Valladolid; AGS E 2748 sin número, Madrid, 6 de enero de 1614, consulta de oficio, «sobre lo que escribe el marques de los Velez con la occasion de la expulsion de los moriscos del Valle de Ricote». Sobre la actitud del aristócrata murciano: D. Roth, «Vélez Blanco: el marqués, los cristianos viejos y los moriscos (1570-1610)», en B. Vincent, *Comprender…*, pp. 105-162; A. de los Reyes, «El marqués de los Vélez y los moriscos», *Murgetana*, 131, 2014, pp. 281-283.

34. Como Francisco Bori, cuyo hijo Ximen Perez Bori recordaba, que en la rebelón de los cristianos nuevos en el Valle de Cofrentes y en la Muela de Cortes y siendo de 70 años no solo avisó

En pleno proceso de la expulsión se mantuvieron los debates sobre el trato a dar a quienes voluntariamente partían. La administración rechazó la idea de la presencia en la península de los moriscos incluso aunque se redujeran a la esclavitud voluntariamente para quedarse en tierra de cristianos[35]; debían salir, pero salir en buenas condiciones. La posibilidad de hacer negocio con la expulsión, algo tan propio entre no pocos patrones de naves, fue condenado y la administración intentó gestionar la salida de los desterrados[36] y evitar las extorsiones. Los testimonios de particulares y los procesos subsiguientes muestran sin embargo que los moriscos quedaron en muchas ocasiones abandonados a su suerte y tuvieron que confrontar, fuera y dentro de España, la rapacidad de no pocos desaprensivos de toda especie[37]. Pero es que, incluso, a las propias auto-

---

de los mejores caminos al ejército real, lo que dejó sin salida a los rebeldes que se redujeron a la autoridad real "siendo para esto de mucha conss^{on} el entender y hablar la lengua morisca por donde se tuvo inteligençia de lo que los moros pedían de los quales era muy estimado … y los convençio y dio a entender lo que les importava obedecer a VM^{d}"; AGS E 2787 sin número, 26 de mayo de 1625, consulta de parte, «Ximen Perez Bori».

35. Tal y como solicitaron algunos moriscos al capitán general de Orán quien apoyó una demanda que fue rechazada contundentemente por el Consejo de Estado; AGS E 2639, ff. 138 y 137, 28 de noviembre de 1609, Orán, el conde de Aguilar a Felipe III y 19 de diciembre de 1609, Madrid, consulta de oficio.

36. Se remite al testimonio del AGS E 1645 sin número, 27 de enero de 1616, consulta de parte, «El capp^{an} Bartolome diaz de Guitian».

37. J. Gil Herrera y L. F. Bernabé Pons, «Los moriscos fuera de España: rutas y financiación», en M. García-Arenal y G. Wiegers, *op. cit*., pp. 213-232; L. F. Bernabé Pons, «Tránsitos y exilios moriscos: Individuos, grupos y comunidades», en J. J. Ruiz Ibáñez y B. Vincent, *op. cit*., 2018, pp. 215-240; B. Alonso Acero, «Los moriscos en Berbería: desembarcos, destinos y diáspora», en Vincent, *Comprender…*, pp. 383-416. Merece la pena reproducir el terrible relato de Isabel Pérez vecina de Mula quien "fue echada de España en la expulçion general" junto a tres hijas y un nieto; llegados a Cartagena embarcaron a más de 600 personas en un bajel con destino a Francia o a Italia, pero para robarles sus pertenencias los dejaron en el Norte de África donde tras unos días los encontraron soldados de la guarnición de Orán que les "hiçieron guardia dos días y tres noches porque los alarbes no los acavase desbalijar y matar como avian hecho a otros de que se veian por aquel campo evidentes señales y al cavo de aquel tiempo los desampararon dichos soldados y no saviendo que se hazer aguardaron a la misericordia de Dios", hasta que pasó por allí una barcaza de pescadores de Mostaganem que fue contratada por un grupo de mujeres para que las llevara a tierra poblada, pero la barca fue capturada por una fragata corsaria del capitán malagueño Isidro, procedente de Cartagena, y armada por el escribano Juan de Ávila y como casi todos los que iban embarcados eran mujeres y menores y sólo el arráez y cuatro marineros se rindieron sin resistencia, así que volvieron a Cartagena de donde partió el patrón Isidro a la Corte diciendo que las dichas Isabel y sus hijas eran moras procedentes del Norte de África y ganó una cédula para que se pudiesen vender; pero ante su reclamación se mandó prender a Juan de Ávila y fragata y presa fueron confiscados, mientras el patrón Isidro desaparecía. Aunque se ordenó que las que no se hubiesen vendido de esta presa fuesen libres y vueltas a expeler, pero para entonces sus hijas y nieto ya se habían vendido junto a más de sesenta mujeres que había sacado de Cartagena Gabriel Paladella de la ciudad de Barcelona, llevándolas a título de esclavas. Las hijas y nieto de Isabel Pérez habían sido dadas a Juana Illa, sobrina de Paladella, y las demás llevadas "a las islas de Mallorca y Cerdeña y la ciudad de Genova y las vendio todas a truco de pescado bacalado a las cuales el tribunal de la S^{t} Inquisición las reconcilio y puso en libertad, y la suplicante fue a la ciudad de Barcelona pidiendo la libertad de sus hijas y nieto y lleva pleito de mas de 20 meses

ridades regias llegaron arbitrios extremos, justificados en evitar a la vez la descapitalización que implicaba que los cristianos nuevos sacaran sus riquezas o que estas quedaran enterradas para la eternidad[38], en que los criptomusulmanes conspirarían contra la Monarquía una vez en tierras del islam y en el peligro de que los que eran verdaderos cristianos perdieran sus almas por las tentaciones que habían de sufrir en el destierro. El arbitrio propuesto por Theofilo de Domenico Castella es ilustrativo en ese sentido, partiendo de la base de permitir que los desterrados cargaran sus bienes preciosos para, una vez en el mar, y atados de pies y manos, se les diera la oportunidad de confesarse, pues había de haber:

> "en cada bagel dos predicadores muy deligentes que les prediquen como son degnos de muertes tanto por lo temporal como por espiritual y que se preparen sus almas pues no ay otro remedio y asi los predicadores no dexaran de convertirles todos los buonos y también algunos de los ostinados por vernose en tal paso y echo estos desnudarles todos hombres y mujeres y con manos y piedes atados arrojarlos en la mar y asi VMag^{d} estera securo que no le harán mas trahecion ni guerra y VMag^{d} se quedara con todos sus tesoros".

Así, de forma criminal el rey se beneficiaría de los ahorros de sus antiguos súbditos y facilitaría la salvación de las almas de los beneméritos entre ellos[39].

Cuando los moriscos se ponían fuera de la ley resistiendo la expulsión u ocultándose, su posición jurídica cambiaba de forma radical, pudiendo ser reducidos a condición servil o sufrir las pesadumbres de la guerra. La captura de prisioneros pasaba a ser una oportunidad de beneficio para quienes, con más codicia que escrúpulos, vieran reconocida su presa como legal por parte de las autoridades regias. Entre los alzados algunos lograron pactar su salida, como hizo la partida establecida entre los montes que había entre la castellana Requena y el reino de Valencia; pues "por ser aquellas sierras muy asperas y los moriscos cosarios en ellas" tuvo que intervenir Simeón Zapata, con permiso del marqués de Caracena, virrey de Valencia y Felipe III, quien negoció su salida enviando a su hermano, Pedro Zapata, como rehén a Argel, logró sacarlos en tropa alimentándolos[40].

---

en la capitania general", y aunque los auditores las han dado por libres las autoridades civiles no se veían en la misma disposición por lo que Isabel pedía que compitiera sólo a la Capitanía General la apelación del caso; AGS E 1678 sin número, 17 de diciembre de 1616, consulta de parte, «de Ysabel Perez viuda».

38. Esta era una preocupación constante entre la administración española que ya se había manifestado, por ejemplo, frente a la conspiración para huir a Marruecos, vía Ceuta, por diez casas de moriscos de Sevilla que previamente habían vendido sus alhajas a los plateros de la ciudad, quienes a su vez eran protegidos por los oidores de la Audiencia; AGS E 2637 sin número, 28 de julio de 1607, Madrid, consulta de oficio sobre una carta del duque de Medina Sidonia de 6 de julio.

39. Este documento, un plan explícito de exterminio según el principio de que *Dios reconocerá a los suyos*, está conservado en AGS E 1769, sin número; sin embargo, el Consejo de Estado parece que ni lo tomó en serio.

40. AGS E 2721 sin número, 19 de julio de 1622, consulta de parte, «Simeon Capata».

Lo importante era que salieran, librar a los reinos de España de su presencia. Incluso el Consejo de Estado, por iniciativa del propio duque de Lerma, desechó incluso el empleo de los moriscos en las minas de Almadén pese a la endémica demanda de mano de obra que conllevaba la explotación del azogue[41]. Había, no obstante, otro destino donde los moriscos sí habrían de ser bienvenidos por resultar útiles y donde no iban a mezclarse con la población mayoritaria: las galeras reales. A ellas se enviaron tanto prisioneros de guerra como retornados condenados o moriscos que se habían escondido, pero no tomado las armas. Si parte de los de Valencia pudieron solicitar que se cumpliera con ellos el decreto de expulsión[42], en la zona de Alicante se desató una verdadera caza al hombre por particulares que posteriormente, dado que no podían conservar a sus antiguos vecinos como esclavos, los vendieron a las galeras de España, siempre necesitadas de galeotes[43]. En el duro remo los moriscos

41. AGS E 2638 f. 99, 28 de noviembre de 1609, Madrid, consulta en respuesta a una petición de la Junta de Indias.

42. AGS 1770 sin número, 16 y 19 de diciembre de 1613, consulta de parte, «los moriscos de Valençia que van en galeras»: "Los moriscos de Balençia labradores y gente del campo que los señores de aquellos lugares por quedaren con sus haziendas fueron echados a fuego y a sangre de manera que por librar las bidas se fueron a la Sierra uyendo sin ofender a nada sin saber el vando que VMagd abia mandado y de que lo supieron baxaron a cumprillo y luego fueron presos y los que eran biexos los pasaron a Berberia y sus mujeres e hijas y a ellos porque eran mosos y pobres erraron en la cara y los echaron a las galeras a donde están con mucho trabajo y necesidad aunque lo pidido a su alteza el príncipe general de las dichas galeras les mirase con ojos de piedad y les yziese merced de darle libertad atento es … sin culpa qual feza los remitio a Vmag^{d} para que usase con ellos de piedad y misericordia pues la pidian. A Vmag^{d} piden y suplican por amor de Dios nuestro señor usando con ellos de misericordia atento no ser en culpados en la vyda que yzieron y abiendo venidos a cumplir con el bando que por Vmag^{d} fue echado y a tener sus mujeres e hijos en berberia les mande dar su libertad como tan justo y tan católico rey y señor que es para pasar a Berberia a donde están sus mujeres e hijos o adonde Vmag^{d} mas fuere sirbido que en ello ara Vmag^{d} gran serbiçio a Dios y los suplicantes gran m^{d} y limosna la qual esperan a recibir de las reales manos de Vmag^{d}. O se les de un tiempo" de condena, tras la cual serían dejados en libertad.

43. Moriscos procedentes de la sierra de Laguar presentaron un memorial al Consejo de Justicia del Consejo de Guerra reclamando el agravio que era tenerlos a ellos al remo cuando no había sido responsabilidad suya el no haber ido a Berbería "sino por no averles dado embarcación". El capitán general de las galeras de España informó que en 1609 "quando la expulsión de los moriscos se recibieron mucha cantidad de ellos en las galeras para servir como esclabos … parte de ellos de los que se retiraron en la sierra de Laguar fueron condenados por Agustin Messia por esclavos perpetuos por averse retirado a la dicha sierra y aver tomado armas contra el R^{l} Exercito… y los demás fueron recogidos por diferentes vezinos de las ciudades de Alicante Denia y Xabia que los apreendieron por esclabos de VM^{d} por no averse querido embarcar para pasar a Berberia en dentro del termino que les fue señalado y quedaron por esclabos suyos y como tales e resçivieron en ellas de los dich^{s} vezinos pagandoles su premio y las costas que con ellos hizieron hasta entregarlos de los siete mil ducados q Vm^{d} mando librar el año 608 para comprar esclabos … de aquellos abra oy de los unos y los otros moriscos hasta 36 que an quedado vibos que como esclabos de vm^{d} sirven en ellas". El Consejo era consciente de que los moriscos se estaban valiendo de que la pena máxima a galeras era de 10 años, pero siguiendo la cómoda opinión del capitán general aceptó que «por resistentes a las ordenes unos encubriéndose y otros defendiéndose se les cargaron los bandos por juezes competentes y fueron comprados por esclabos con hazienda de su VM^{d} y así padecen justamente"; AGS GA 973, sin número, 19 de abril de 1628, Madrid, consulta de parte, «los moriscos que están en el remo en las galeras de Spaña».

encontraron a otros peninsulares que también a él habían sido reducidos por razones confesionales, los hijos de los berberiscos que, conversos o no al cristianismo, había quedado atrapados por algunas de las expulsiones recurrentes que se ordenaban en el sureste peninsular. Hacia 1630 los supervivientes de estas operaciones estaban reclamando ser liberados aduciendo diversas justificaciones. Por un lado, estaba la reivindicación proselitista, dado que sólo en libertad se podrían adherir a la Iglesia en plena libertad como alegaba Hamete de Murcia, quien "dize que a 31 años que sirve a VMag[d] en al remo y fue puesto a ello por no querer pasar con sus padres a Berberia… y desea morir en tierra como cristiano [asi que pedía la libertad y] con ello salvar su alma"[44], por otro lado se planteaba una cuestión básica que no había sido aclarada en su momento: el origen de la condición como chusma. Si era una acción punitiva, esta debía de tener un límite de tiempo, como pasaba con las condenas por retorno, y si se trataba de la reducción a la esclavitud los galeotes deberían de contar con el derecho a autocomprarse. En fin, siempre subyacía la evidencia de que a esas alturas por el notable deterioro físico de los forzados era palmario el poco servicio que podrían dar y, por último, no dejaba de flotar en el ambiente la ilegitimidad del origen de su condición servil, dado que no había correspondido a una verdadera infracción voluntaria de las disposiciones de Felipe III.

El problema de cómo definir, y cómo actuar al respecto, a los moriscos retornados también iba a dar lugar a no pocos debates. Para algunas autoridades recibirlos era algo casi imperativo, pues su vuelta era la expresión de una perseverancia en la fe que había que premiar[45]. Pronto se fue abriendo la conciencia de la perseverancia heroica de no pocos moriscos en su destierro norteafricano[46]. Para otros, el regreso no era sino la evidencia de su carácter empecinado a la hora de contaminar la sociedad, por lo que semejante acción debía ser castigada sin contemplaciones según se preveía en las propias órdenes de expulsión[47].

---

44. AGS GA 1448 sin número, 10 de noviembre y 5 de diciembre de 1642, consultas de parte, «Hamete de Murcia forçado en la capitana R[l] de España» y «Gorgorio de Murcia».

45. AGS E 2640 f[o] 246, 17 de mayo de 1610, Canaria, don Pedro Hurtado de Gaviria a Felipe III sobre Luis Pérez morisco de Sevilla recién llegado con varios berberiscos "dando muestras de fe de que todos quedamos contentissimos por ver que en tiempo que tantos moriscos salen de Hespaña para Berveria negando nuestra Sta Fee haya entre los mismos moros quien por ella salga de aquellos reynos con tanto riesgo y peligro"; AGS E 2640 f. 246, 17 de mayo de 1610, Canaria, Pedro Hurtado de Gaviria a Felipe III.

46. Como el de "Carlos de Murta morisco de los expulsos del Reyno de Aragón y agora veçino de Argel a quien yo en aquella trate familiarm[te] y en quien conoçi siempre debaxo del turbante moro un animo cristiano. Este mostro en servir a los redemptores y hazer el bien que podía a los esclavos y continuando en este exerçicio salio de nuevo de Argel con algunos esclavos que los redemptores dexavan sin rescatar siendo mayor el peligro al que se expone que la ganancia que puede esperar"; AGS GA 978 sin número, 3 de enero de 1628, Orán, «Fray Ant[o] obispo de Cyrene» a un secretario.

47. En opinión del condestable de Castilla "si se abriesse la puerta a recoger a los que buelven aunque fuese con buen color havria muchos que harian lo mesmo no siendo christianos", a lo que replicaron los duques del Infantado y de Alburquerque "que no se castiguen pues con desseo de morir christianos se han venido a sujetar a las penas de los vandos sino que se destierren de España y se vayan donde quisiesen sin excluyrlos de las otras tierras de VM[d]"; AGS E 2640 f. 251, 10 de julio de 1610, Madrid, «Inclusas dos consultas…».

La aceptación de la naturaleza morisca significaba para quienes la habían asumido inscribirse en el marco de condena y excepciones definido por la administración real, un espacio que podía resultar estrecho en exceso y que pronto habría de ser desbordado. Un caso puede servir para comprender la necesidad de ir más allá y dar el combate no en la fiabilidad de los moriscos, sino en la negación de tal naturaleza, buscando así escapar de las condenaciones regias. Diego de Molina era un acaudalado morisco de Triana, él y su mujer, Magdalena de Guzmán, aunque granadinos estaban muy integrados en la sociedad local, hasta el extremo de asistir a la iglesia en lugar libre y no con el resto de los moriscos, celebrar con entusiasmo el Santísimo Sacramento, dotar huérfanas y mujeres perdidas y mantener una relación muy fluida con el clero local de la iglesia de Santa Ana y, sobre todo, con el convento de la Consolación; pero pese a la amplia información y apoyos no pudieron esquivar la expulsión. Una vez en Génova, cambiaron de estrategia y solicitaron, con el apoyo del embajador Juan de Vivas, permiso para volver a España, donde querían morir, alegando que eran berberiscos y que "en la expulsión no les oyeron ni hicieron bueno el ser ellos de la nación"[48]. Es decir, reivindicar que, en realidad, no estaban comprehendidos en la condena de destierro de la misma forma que los otros conversos norteafricanos, pues ni eran ni nunca habían sido moriscos[49].

El tiempo de los comisarios

Para el Valle de Ricote es bien conocida la fuerte presencia de retornados entre los moriscos en los años posteriores a la expulsión y las condenaciones que siguieron a esta presencia[50], que, como en otros ámbitos, buscaba corregir y prevenir los retornos[51]. Así pues, la protección final de quienes volvían o habían es-

48. AGS E 1775 sin número, 1 de febrero de 1620, consulta de parte, «Diego de Molina y Francisca de Jesus su mujer berberiscos», con copia de las informaciones y testimonios de 1609 y 1610; AGS E 1768 sin número, 21 de marzo y 4 de abril de 1620, consulta de parte, «Diego de Molina y su mujer de nación berberisca», con la carta de Juan de Vivas de 24 de noviembre afirmando conocerlos desde hacía ocho años. Sobre la expulsión en Sevilla M. Bœglin, «Violence de masse et conflits d'autorités: le laboratoire sévillan de l'expulsion des morisques de Castille (1609-1613)», en B. Vincent, *Comprender*…, pp. 357-379.

49. Como sucedió con "Ju^{n} Ramón y Diego Ramon", nietos de Diego Ramón converso norteafricano a quien se reconocieron los derechos de cristianos viejos por el corregidor de Guadix; AGS E 1768 sin número, 4 de abril de 1620, consulta de parte.

50. L. Lisón Hernández, «Secuelas de la expulsión de los moriscos murcianos (1614-1630)», *Murgetana*, 131, 2014, pp. 139-154, pp. 142-148 y 152-155; J. Castillo Fernández y V. Montojo Montojo, «Fuentes documentales sobre la expulsión y regreso de los moriscos del Valle de Ricote», en D. Ortega López, B. Vincent y J. M. Abad González, *op. cit.*, pp. 135-174; B. Vincent, «La expulsión de los moriscos del Valle de Ricote», en J. J. Ruiz Ibáñez y B. Vincent, *op. cit.*, pp. 241-276, esp. 267-274.

51. El licenciado Juan de Aguayo enviado a Daimiel por el conde de Salazar encontró nada menos que 160 retornados de los que condenó a galeras a dieciséis, que, en principio, fueron llevados a Almadén; AGS E 2776 sin número, 14 de septiembre de 1614, Madrid, consulta de parte.

capado al exilio era, precisamente, no ser moriscos, lograr que se reconociera que aunque hubieran sido condenados como tales nunca lo habían sido, ni ellos ni sus mayores. Si el término morisco, una vez confirmado, se declinaba con tantas voces, lo mismo sucedía con aquellas personas que buscaban rechazar ser incluidos en tal categoría. En primer lugar, estaban quienes sin negar, aunque no afirmando con mucho entusiasmo, que tuvieran una parte de origen agareno, aseguraban que sus otros orígenes familiares definían un carácter esencialmente diferente al de los cristianos nuevos. La existencia de mestizos evidencia la existencia de parejas mixtas, santificadas o no, y vuelve a cuestionar la imagen de unas corporaciones impermeables. Esta posición era para quienes la evocaban una naturaleza débil, pues podía ser esgrimida por sus émulos sociales en cualquier momento para cuestionar su legitimidad social, acusar al mestizo de ser morisco en realidad; pero, en sentido inverso, podía ser reivindicada, cuando no inventada, por personas que se atribuían un progenitor cristiano viejo aduciendo pruebas un tanto etéreas. Un caso elocuente es el de una mujer tan fascinante como Isabel de Benavides, quien se reclamaba hija de Gaspar de Benavides, según ella un cristiano viejo de Vélez Blanco, y de la morisca granadina Catalina Pérez. Isabel reclamaba que las acusaciones de ser morisca procedían de:

> "Antonio Salar caballero poderoso de la dicha ciudad de Murcia y por particular odio que la tiene el y don Antonio Salar su hijo por no haver querido tener su amistad por cuya causa la dio de puñadas … con otras amenaças de que la avian de echar de la dhª ciudad haviendolo puesto en execuçion en la ocasión presente … y por siniestra relación hecha por cartas a la dhª Junta por los dhos enemigos diciendo estava amançevada cn un caballero de la dhª ciudad quiriendo la dhª Junta castigar esto si tener jurisdiccion para ello ni estar provada la condeno en dicho destierro".

Benavides había sido presa en Lorca cuando acompañaba en la expulsión a su marido, el morisco granadino Martín Fajardo, intentando recuperar a la hija común que Martín se llevaba con él al exilio. Tras su detención dos probanzas en Lorca y Cantora reforzaban sus antecedentes moriscos, pero otra hecha en Murcia manifestaba la fama de cristiano viejo de su padre, quien habría llevado armas y nunca pagado la farda. Ante este verdadero bosque de espejos y de testigos dudosos por ambas partes, en octubre de 1611 se revocó la orden de su expulsión en tanto que morisca. Para entonces las acusaciones de amancebamiento reemplazaron a las de morisca buscando un fin parecido, la venganza social que se confirmaría con la sentencia de 5 de julio de 1610 de Bernardo de Avilés, auditor de Tença Fajardo, que ordenaba su destierro definitivo del reino. Siguieron más averiguaciones y los curas de las parroquias murcianas de San Bartolomé y Santa Catalina escribieron también en su favor en 1612, así que el Consejo acuerda no se la molestara, pues Isabel había dejado de ser morisca[52].

52. AGS E 1770 sin número, 5 de abril de 1612, consulta de parte, «Ysabel de Venavides hija de Gaspar de venavides x^piano viexo», y documentación adjunta (cita); AGS E 1818 sin número, 7 de julio de 1612, consulta de parte, «Ysabel de Benavides », cipua y acuerdo regio, «assi por ser mujer sola», en AGS 2747, sin número.

Luego estaban quienes afirmaban tener un origen exclusivamente cristiano viejo, negando cualquier relación sanguínea con los musulmanes. El objetivo no sería lograr la exención de las órdenes reales, sino el reconocimiento oficial de que estas no les afectaban de manera alguna. Como decía el almirante Fajardo, había una amplia ambigüedad respecto a una parte significativa de la población, y como ha mostrado la historia social los mecanismos de transformación identitaria estaban en pleno funcionamiento.

En el último tercio de la década de 1610 comenzaron a llegar al Consejo de Estado una serie de memoriales de partes que expresaban la demanda de personas individuales o grupos familiares amplios para ser reconocidos como cristianos viejos. La historia que cuentan se repite una y otra vez: todos, o casi todos, alguno con más argumentos que otros, se reclaman cristianos viejos notorios que, por error o maledicencia, fueron incluidos en la orden de destierro. Algunos no la pudieron recurrir por ser pobres, o estar ausentes[53], sirviendo al rey como los Candel Bernal[54] o el soldado Lucas de Campos de Mula[55], pero otros sí lo hicieron y lograron, con aparente facilidad, que el tribunal presidio por Alonso de Tença Fajardo los declarara por no incluidos en las órdenes de expulsión de 1614. No obstante, sus enemigos[56] recurrieron al conde de Salazar quien instruyó, se entiende que de manera mucho más rigurosa, nuevo proceso durante el cual unos fueron expulsados antes de que se emitiera resolución alguna, otros condenados[57] y otros definitivamente liberados de la

53. Fue el caso de Juan Candel Bernal, quien estaba sirviendo al rey en Milán "poniendo en riesgo su persona y peleando sin llevar mas que una plaça de soldado ordinario y respecto de que estava en vuestro servicio no litigo en raçon de sus calidades y de ser probe"; AGS E 1765 sin número, 17 de marzo de 1618, consulta de parte, «Gines Candel Bernal».

54. Ginés, vecino de Blanca, estaba sirviendo en la audiencia del auditor de las galeras de España, así que volvió a Murcia donde en primera y segunda sentencia lo declararon por cristiano viejo, pero, aún así, se reclamó una real cédula que se le despachó el 20 de octubre de 1617; AGS E 1680 sin número, consulta de parte, 20 de julio de 1617, «Gines Candel Bernal».

55. El caso de este mosquetero, que llevaba ocho años en la guarnición Melilla, es interesante, pues no estaba comprehendido en las órdenes de expulsión en tanto que hijo natural de Thomas de Campos (de lo que se hizo información en 1600), cristiano viejo, y de morisca granadina, algo que no intenta ocultar en la documentación, pero "atento que su madre es de las naturales del reyno de Granada algunas personas con enemistad y odio que le tienen an derramado i sembrado boz diciendo que es morisco y que por serlo se avia ausentado de la dhª villa"; AGS E 1768 sin número, 22 de noviembre de 1620, consulta de parte, «Lucas de Campos»; el 11 de julio de 1621 se le dio una real cédula que ponía fin al pleito.

56. Las causas de estas denuncias eran múltiples, puede servir como ejemplo el testimonio de Hernando de Vitoria, vecino de Chinchilla, quien se querelló criminalmente contra Simón Cano que "por odio y enemistad que me tiene por caussa ser los dos de un offiçio sin que aya otra alguna … me a ymputado y a hido a haçer ynformaçion sin comisión de ninguna justª y a echo la dicha ynformaçion y me a amenaçado diciendo que me a de vuscar la vida y causa para hecharme del reyno … con amenazas" por las que fue detenido, pero dejado en libertad "por ser el mas poderoso y rico"; AGS E 1770 sin número, 13 de septiembre de 1612, consulta de parte, «Hernando de Vittoria Vecº de la ciudd de Chinchilla», incluye los autos de la pendencia.

57. Es el caso de Juan Manuel y consortes, de Pliego, que se reclamaban oriundos de La Puebla de Almoradid, a quienes una sentencia de 6 de agosto de 1616 los declara por no compren-

acusación[58]. Por supuesto, ni siquiera para los exonerados en esa instancia las cosas pararon ahí, ya que incluso quienes habían salido mejor parados tenían que sufrir ahora que sus rivales siguieran infamando su nombre y que tales sucias palabras pudieran encontrar eco en los diversos comisarios que de tiempo en tiempo recorrían el reino de Murcia a la caza de criptomoriscos[59].

La abundancia de estos recursos evidencia la disposición de los delegados regios a creer las acusaciones que se mantenían contra estos cristianos viejos que muchos pensaban, y no pocos recordaban, que en realidad eran moriscos. Semejante espada de Damocles prolongaba de forma angustiosa la precariedad en la que las órdenes de expulsión habían situado a estas personas y la única forma de salir de ella era conseguir una seguridad que sólo el rey podía darles.

Pedro Riquelme y su casa se definían ser "de los mas limpios… [e implicados en la defensa de la Monarquía pues] muchos de ellos han servido a VM^{d} assi contra los moriscos de Granada como contra otros enemigos de n^{ra} sancta fee"[60]. Pero ellos, como otros tantos, quedaban a la intemperie frente a la posible activación de nuevas investigaciones y al siempre peligroso juego de los testigos. Como el recurso a la Junta del conde de Salazar ya se había agotado, para unos con condena y para otros como mecanismo de limpiamiento, buscaron una mejor sentencia o la salvaguardia definitiva de sus honras, y de la seguridad de sus familias, cambiando de tribunal y dirigiéndose directamente al Consejo, que, por cierto, mostró un evidente fastidio ante la llegada de las peticiones de los campesinos murcianos[61].

La existencia de esta alternativa daba solución a los casos más ambiguos, como el de la cristiana vieja Vicenta Ruiz, vecina de la ciudad de Murcia, cuyo marido morisco Martín Navarro iba a ir a Marsella, pero su expulsión quedó suspendida mientras se hacía la averiguación primero y, después, por llegarle

---

didos, pero que posteriormente fueron condenados por Velasco y Aragón, curiosamente, no a la expulsión sino a servir seis años en trabajos forzados en las obras del trasvase de los ríos Castril y Guadahardal, es decir, "en el rompimiento de los ríos y aguas que se quieren conduçir a los campos de Lorca y Cartagena"; AGS E 1774, sin número, 7 de diciembre de 1618, consulta de parte, «Juan Manuel y consortes».

58. Gonzalo Miñano, cuyo abuelo procedía de Mula, había logrado a través de su Diego que la Junta del conde de Salazar le diere "executoria … pues se saco limpio ser x^{piano} viejo y en otras ocasiones de partimientos y suspensiones de armas guardandole las pretensiones"; AGS E 1680 sin número, consulta de parte, 2 de septiembre de 1617, «Diego Milano de Valderricote» y, sin fecha, «Gonzalo Miñano Vz^{o} del Valle de Ricote».

59. B. Vincent, «La expulsión de los moriscos…».

60. AGS E 1776 sin número, 4 de agosto y 16 de septiembre de 1617, consulta de parte, «Pedro Riquelme».

61. Ante una de las peticiones, y cuando estas ya se estaban haciendo habituales, uno de los secretarios recordó que era preciso respetar el procedimiento informando al oficial "que tengais entendido de off^{o} q no se han de admitir al d^{o} off^{o} sino los que han tenido algún resguardo por estado y todos los demás no"; AGS E 1776 sin número, 4 de agosto de septiembre de 1617, consulta de parte, «Pedro Riquelme».

la hora de la muerte. La viuda quedó con al menos tres hijos, dos de ellos pequeños (Blas y Martín) que permanecieron en Murcia a los que a "ydo alimentando y criando y les a enseñado la doctrina x^{pana}", pero estaba viendo como la justicia comenzaba a dar demasiado atención a sus vástagos. El mayor, Juan Navarro, había sido desterrado, encarcelado en la corte (donde había ido, con licencia de Tença Fajardo, a pleitear por sus hermanos una vez que el navío de donde fue expulsado regresó a la costa española) y condenado a cuatro años de galeras que ya había cumplido. Así que la viuda pedía que se verificaran los autos, que se cumpliera la real cédula de 13 de febrero de 1619 que ordenaba no se molestara a los niños y que se le permitiera, por fin, reunir a su familia perdonando el exilio perpetuo a que se había condenado a Juan so pena de vida, cosa a la que el Consejo accedió[62]. Así pues, era esta una puerta de entrada en el mundo cristiano viejo incluso a aquellos que ya habían sido condenados a galeras por ser moriscos.

Por el peso de los enemigos y el temor a que sus acusaciones fueran tomadas en serio por los comisarios[63], se hacía perentorio buscar una corroboración superior que los protegiera de estos. Al Consejo se dirigieron con sus informaciones y con sus sentencias previas, esperando que el supremo órgano fuera consecuente con la documentación aportada y facilitaría la emisión de una real cédula que definiera, sobre cualquier otra instancia, la fiabilidad social, sanguínea y religiosa de los demandantes. Apelar al Consejo de Estado era algo extraordinario desde orígenes sociales tan subalternos, pero como se mostró eficaz generó un potente efecto de mímesis[64]. A él se recurrió desde un ámbito geográfico muy concentrado, que incluía a pobladores del Valle de Ricote (Ricote, Abarán, Blanca, Villanueva del Río Segura y Ulea), de su entorno (Albudeite y Pliego) e incluso de la propia ciudad de Murcia y su periferia (Alcantarilla). Las peticiones se sucedieron: el consejo vio el 13 de octubre de 1618 el memorial del conocido "Ginés de Molina Chopos escri^{o} mayor del Val de Ricote" quien recordaba haber sido familiar del Santo Oficio y llevar un tiempo ya en la corte reclamando su justicia, y el 11 de diciembre siguiente los de "Pedro Malo y demás sus consortes y parientes vezinos de la villa de Moratalla", "Luis y Gines de Jara y consortes" vecinos de El Palomar y Alcantarilla, "Juan Covarro y los demás sus consortes vz^{os} de la villa de Havaran" y "Juan de Peñalver y con-

62. AGS E 1768 sin número, 13 de abril de 1619, consultas de parte, «Viçenta ruyz viuda Vez^{a} de la çiudad de Murcia».

63. Lo que era una amenaza bien real para personas como "Juan de Sandoval" vecino de Alcantarilla oriundo de Molina, quien recordaba que su tío, Diego de Sandoval, sirvió veintiocho años en los tercios en Italia y Portugal, y pese a reclamarse cristianos viejos y haberlos declarados así Alonso de Tença, él y su familia eran perseguidos por los comisarios; AGS E 1768 sin número, 26 de septiembre de 1620, consulta de parte.

64. Esto es explícito en la consulta de Isabel Montoya, viuda de Martín Miñano Torrano y administradora de los bienes de Diego, Miguel y Francisco Miñano Torrano, quien pedía una real cédula como la dada a Hernán Pérez de Bocanegra; AGS E 1775 sin número 15 de septiembre de 1618, consulta de parte, «Isavel Montoya».

sortes Vz^{os} de Albudeyte reyno de Murçia"[65]. En 1619 se han localizado las consultas de "Juan de Montoya y consortes" de Pliego, y la de "Isabel de Montoya y J^{o} Serrano y consortes", quienes ya estaban pleiteando desde el año anterior[66]. En 1620 se encuentran las peticiones de "Gonzalo Saori Vz^{o} del valle de Ricote", "Alonso de Lison Gines Lison y todos los demás sus hermanos y parientes" vecinos de Albudeite, «Ju^{o} Serrano el Biejo y demás consortes» de la villa de Blanca y "Phelipe Garcia y consortes vezinos de la villa de Habaran en el Reyno de Murçia". Ese mismo año tanto "Maria Candel Biuda de Gines de Molina Cachopo vz^{o} de la villa de Blanca" por sus siete hijos e hijas, como "Fr^{o} y Vernardo Cachopo vs^{o} de las villas de Blanca y Ricote", pedían ser incluidos en la cédula dada al referido Ginés de Molina Cachopo[67]. También pedían el reconocimiento de su estatuto de limpieza de origen morisco "Gonzalo Miñano Vz^{o} del Valle Ricote", "Juan Gomez Bayo y consortes" de Abarán, "Juan Bernaldino y Catalina Bernaldino su madre" vecinos de Ricote y acusados de granadinos, "Francisco Torres vecino de Blanca", "Phelipe Garçia y Jusepe Garçia y sus hermanos" de Abarán; "Martín Lopez [Pinar] y sus hermanos y Fran^{co} Lopez Tello y sus hermanos" vecinos de Villanueva, "Juan Bermejo y sus hermanos vecinos de Ricote", "Ju^{o} y Franco de Balibrea hijos de Gines de Balibrera" vecinos de Alcantarilla y oriundos de Alicante (cristianos viejos por línea masculina e hidalgos por línea femenina)[68] y "R^{o} y Fran^{co} de Avellaneda" de Albudeite[69].

Resulta significativo que a estas alturas del proceso de expulsión y de apelación los habitantes, más o menos comunes, afectados por las ordenes regias, ya hubieran adquirido un saber eficaz y amplio de cómo funcionaba la administración regia e intentaran, con éxito en ocasiones, poner en su favor la pluralidad de tribunales reales, hasta llegar casi a la antecámara del rey. Queda claro que una

65. AGS E 1766, sin número.

66. AGS E 1775 sin número, 7 de enero y 23 de febrero de 1619, además de la referida consulta de 15 de septiembre de 1618, «Isavel Montoya».

66. No hay que olvidar que estas cédulas se pedían para familias que podían ya haber sido declaradas como moriscas, dado que Jerónimo y Pedro Cachopo de Blanca habían sido condenados a seis años de galeras por retornar tras la expulsión; B. Vincent, «La expulsión de los moriscos…», p. 265; más referencias a los Molina Cachopo en J. J. Ruiz Ibáñez, «Sin tratar de otros…», p. 300.

68. AGS E 1768 sin número, 29 de enero, 29 de febrero, 14 de marzo, 28 de marzo, 11 y 28 de julio, 27 de agosto, 3 de octubre, 24 de octubre, 31 de octubre y 24 de noviembre de 1620, consultas de parte, en ocasiones con documentación adicional. Respecto a los Balibrea deben de ser de la misma familia que Salvador de Balibrea clérigo, quien también probó su hidalguía recurriendo al Archivo Municipal de Murcia, controlado por el escribano Alonso Enríquez, la capitanía general de Alicante y al provisor de la catedral de Cartagena, algo que fue necesario por "çiertas palabras que tubieron el supl^{te} y otro vezino de Murçia pusieron pleyto y como eclessiastico se remitio al provisor y vicario general del obispado de Murcia que es ante quien ha pasado"; AGS E 1773 sin número, 20 de mayo y 8 de junio y 11 de noviembre de 1617, «Salvador de Balibrera»; AGS E 1776 sin número, 22 y 30 e septiembre de 1617, consulta de parte, «Salbador de Balibrea clérigo prest^{o}».

69. AGS E 1775 sin número, 14 y 28 de noviembre de 1620, consulta de parte.

parte significativa de los escritos que llegaron al Consejo lo habían situado como última instancia respecto a sentencias negativas e incluso a condenas.

En general, el Consejo los vio con buenos ojos, y no buscó complicarse la vida en exceso. Como apostillaban dos secretarios en una de las consultas de 1619 "Cumplase lo esta resuelto… [a lo que se añadía] Lo resuelto es que no entienda los bandos con quien *notoriamente* no fuere morisco y esta gente han presentado informaçiones de que son x^{pianos} viejos y sup^{can} q en esta conformidad se les de cedula de amparo", lo que iba a terminar sucediendo aunque fuera tras ocho meses de espera[70].

Aun así, y pese a todo, los comisarios los seguirían molestando a ellos o a sus parientes, así lo protestaba Hernando Covarro Molina, quien había recibido una real cédula el 9 de diciembre de 1618. El ataque comenzó contra su primo Jusepe Covarro y esto parecía abrir la puerta a nuevas vejaciones por parte de las autoridades[71], con lo que el siguiente paso era extender a todos los parientes posibles el paraguas de las cédulas obtenidas. Posiblemente los demandantes y sus consortes no representaban una porción mayoritaria de quienes habían logrado evitar la expulsión. No obstante, parece claro que aquellos que obtuvieron una decisión afirmativa por parte de los consejeros sirvieron como vía de definición de aquellos otros que podían alegar un parentesco, real o ficticio, y que buscaron que tales documentos de salvaguarda se les pudieran aplicar. Era lógico que esto se aplicara a los hijos[72], pero pronto se extendió a parientes menos próximos. Es el caso de los Cascales, a Juan y Thomas una información ante el conde de Salazar los declaró como no moriscos y se ordenó sacarlos de la cárcel, y a partir de ella lograron una real cédula confirmatoria en 1617; así que otros Cascales residentes en Jabalí Nuevo (Huerta de Murcia) y que también reivindicaban ser de origen aragonés por su bisabuelo, reclamaron ser incluidos en la protección que suponía el documento real[73]. Los Candel Bernal también pedían que las cédulas concedidas a Ginés y al ya referido soldado Thomas (esta última en 5 de abril de 1618) extendieran sus efectos a sus hijos y a "Thomas, Francisco, Joan Alonsso y Catalina hijos de Juan Can-

70. AGS E 1775 sin número, 23 de febrero de 1619, consulta de parte, «Isabel de Montoya y Jº Serrano y consortes».

71. AGS E 1775 sin número, 24 de noviembre de 1620, consulta de parte, «Hernando Covarro Molina y otros consortes vecinos de la villa e Habaran», con autos de 11 de septiembre de 1619. Hernando Covarro, junto a algunos parientes aparece como condenado el 30 de junio de 1615; B. Vincent, « La expulsión de los moriscos…», p. 270.

72. Alfonso y Ginés Thomas de Alcantarilla reclamaron que como la Real Cédula de Aranjuez de 5 de mayo de 1617 no incluía expresamente a sus vástagos y esto facilitaba las molestias por parte de los comisarios se corrigiera incorporándolos; AGS E 1766 sin número, 23 de abril de 1618, consulta de parte, «Alonso Tomas», incluye los autos.

73. AGS E 1680 sin número, 18 de agosto de 1617, San Lorenzo, real cédula, copia, y consulta de parte de 4 de agosto y de 11 y 14 de noviembre de 1617, «Juan y Thomas Cascales», incluyendo los autos con todos los Cascales residentes en Jabalí Nuevo y la copia de los autos de 11 de diciembre de 1614.

del difunto, sus parientes"[74]. La situación de los Beata Barchilla de Abarán era incluso más compleja, pues mientras esperaban el juicio contradictorio fueron expulsados, pero, siempre según su testimonio, retornaron cuando sus primos obtuvieron "executoria en que los declaraban por x^{pianos} viejos", así que fueron enviados a galeras iniciándose un pleito que duraba cuatro años después[75].

Se habían definido así múltiples espacios de identificación que hacían caer dentro del dédalo de apelaciones propio de la justicia real la decisión última sobre la identidad jurídica de estos murcianos que se presentaban como cristianos viejos. Si las órdenes de expulsión supusieron la irrupción en la vida local de un factor agresivo y exógeno, ahora, en cierta forma al menos, el recurso al César, por así decirlo, externalizaba la acción en principio ejecutiva de los comisarios y ayudaba a frustrar a los maledicentes que esperaban usarlos como medio para desequilibrar las débiles identidades logradas por sus vecinos. Se acumulaban así espacios y jerarquías administrativas en una dinámica a través de la cual los apelantes ponían a su favor a la estructura de una Monarquía que antes les había resultado tan adversa. La frustración de los comisarios es comprensible si se considera que los medios con los que contaban quedaban mermados por la creciente maestría con la que sus víctimas se estaban comportando.

Conclusiones

Resulta evidente que la expulsión de los moriscos fue en términos generales exitosa en el reino de Murcia, logrando el gobierno su principal objetivo: eliminar la presencia de una comunidad y de una identidad en el reino. Esto fue posible mediante la expulsión física de una mayoría de las personas identificadas como moriscas y mediante la transformación de la identidad de los que, formando parte originalmente de esa corporación, lograron permanecer o regresar. La apropiación de un discurso de pertenencia y origen a la corporación veterocristiana se debió de realizar con relativa facilidad entre los mudéjares antiguos y entre los más integrados de los moriscos granadinos. A una parte considera-

74. AGS E 1775 sin número, 22 de diciembre de 1620, consulta de parte, «Gines Candel Bernal».

75. AGS E 1775 sin número, 22 de diciembre de 1620, consulta de parte, «Fran^{co} Fernandez de la Beata Barchilla y su hijo» pidiendo salir de las galeras "donde estan sirviendo en las de España de que les hizo notable agravio por ser x^{pianos} viejos como parece por la executoria que presentan ante VM^{d} para cuyo remedio supp^{an} a VM^{d} es mande soltar libremente sin embargo que no hayan cumplido el tiempo en las galeras". Un caso parecido fue el de "Diego Palaçon vz^{o} de la villa de Ricote", que afirmaba que siendo cristiano viejo y teniendo su pleito pendiente lo expelieron, pero él, como cristiano viejo, se volvió solo para ser condenado a cuatro años de galeras que hacía 4 meses ya había cumplido, pidiendo ser liberado y, de paso y ante la persecución de los comisarios, ser reconocido por cristiano viejo él y sus hijos, pues como tal se declaró a un como tal lo declaró a su hermano suyo; AGS E 1768 sin número, 24 de noviembre de 1620, consulta de parte; en ese mismo legajo se incluye una consulta de parte con una argumentación casi idéntica, aunque la condena fuera a seis años de galeras, de 26 de septiembre de 1620, consulta de parte, «Diego de Bermejo bezino de Ricote».

ble de los primeros, en la práctica poco les separaba en 1600 de las costumbres y convicciones de sus vecinos, así que el salto debió de resultar no demasiado traumático. Para quienes, por el contrario, sí se trataba de una impostura la presión ambiental resultó tan fuerte y la posibilidad de delación del entorno tan presente que su capacidad de transmisión intergeneracional resultó igualmente limitada y, a medio plazo, las posibilidades de preservación cultural se bloquearon completamente, desapareciendo de facto una identidad morisca autóctona.

El peso de los estereotipos de *raza* y *nación* y de los marcos jurídicos y fiscales corporativos que sostenían al Antiguo Régimen había sido perfectamente operativo a la hora de articular la identificación de una masa de personas a expulsar. Al mismo tiempo, quienes estuvieron en condiciones y tuvieron la oportunidad activaron las acciones necesarias para escapar del destierro. Ciertamente, no fue un camino dado. Como se ha visto en el caso de los murcianos, parece que en un primer momento las autoridades, bajo el liderazgo de Tença Fajardo, se mostraron muy laxas y comprensivas con una parte notable de quienes argumentaban no ser moriscos. La pesquisa más afinada, o más voluntariosa, de Francisco de Velasco y Aragón, conde de Salazar, debió obedecer a las acusaciones de quienes movidos por celo o interés consideraban escandaloso que escaparan al exilio gentes que ellos mismos consideraban moriscos notorios. La movilización de testigos en uno u otro sentido muestra como la definición final del estatuto de cada persona y cada familia fue un campo de confrontación de contactos y discursos cuyo resultado no tenía que ser necesariamente definitivo, sino que estaba siempre subordinado a un escrutinio ulterior.

La población local, lejos de aceptar una posición pasiva ante la llegada de comisarios, terminó por abrir camino al recurso al mismo soberano a través de su Consejo de Estado, buscando definir una autoridad que desbordara y previniera la acción de una administración real que desplegada sobre el territorio podía resultar mucho más azarosa y sensible a las acusaciones ambientales. A fecha actual no se puede saber qué porcentaje de las personas implicadas en estos procesos fue exitoso y cuántos fracasaron en su empeño, pero al menos sí se puede considerar que una parte, por minoritaria que fuera, logró superar el escrutinio de la administración regia y la oposición de la facción más reactiva de la sociedad local.

Al igual que para otras dinámicas de transformación social la conversión en cristianos viejos para las familias moriscas era una posibilidad bien real, para otras dinámicas de transformación social se trataba de un fenómeno limitado y más en el tiempo corto. El éxito, lejos de estar garantizado, era una carrera de obstáculos permanente cuyo punto de llegada era la obtención de la real cédula o del silencio social. En este proceso se podían situar las expectativas de un éxito social posible que a su vez aceleraba la necesidad de ubicarse en la nueva identidad y apartarse de la anterior. Tenía razón el Consejo en 1618 cuando argumentó que mientras hubiera comisarios habría moriscos[76], pero curiosamente sería la propia Monarquía quien terminara por hacer obsoleta la presencia de sus delegados.

76. Esta cita en J. J. Ruiz Ibáñez, «Sin tratar de otros…», p. 300.

Resumen

Los moriscos eran integrantes de una sociedad de órdenes dotada de una notable, aunque limitada, capacidad de movilidad. Las expulsiones de 1609 y 1614 en el reino de Murcia forzaron a muchos de quienes querían quedarse a intentar adquirir estatus sociales que les protegieran del exilio, bien poniendo en valor sus cualidades excepcionales como moriscos o bien rechazando ese origen. Las diversas instancias a las que podían recurrir y los diversos apoyos que buscaron movilizar les permitieron intentar enfrentar la presión de las ordenanzas reales, la rivalidad de sus enemigos y la persistencia de agentes del rey que de forma recurrente volvían al territorio a capturar a los retornados o a quienes habían evitado la expulsión. Si el rey los desterraba, su administración al mismo tiempo era el único recurso, frente al silencio y la disimulación, que podía garantizarles la salvaguarda frente a tales amenazas. Esto explica que a su más alta instancia, el Consejo de Estado, recurrieran aquellos que vieron en la obtención de una real cédula, que reconocía su supuesta cristiandad vieja, la única vía para acabar de una vez con los efectos corrosivos de las habladurías y con la agresión de los comisarios regios. El ejemplo de estos murcianos muestra los límites y las posibilidades de la transformación social en tiempos de emergencia.

Palabras clave: movilidad social, jurisdicción, identidad, moriscos, reino de Murcia.

Abstract

Talking about others. The Council of State and the Murcians from the New to the Old Christianity.

The Moriscos were members of a stratified society endowed with a remarkable, albeit limited, capacity for mobility. The expulsions of 1609 and 1614 in the kingdom of Murcia forced many of those who wanted to stay to try to acquire a social status that would protect them from exile, either by highlighting their exceptional qualities as Moriscos or by clearly rejecting this origin. The various authorities to which they could turn and the diverse support they sought to mobilise allowed them to try to confront the pressure of royal ordinances, the rivalry of their enemies and the persistence of the king's agents who recurrently returned to the territory to capture the returnees or those who had avoided expulsion. Even if the king banished them, his administration was at the same time the only recourse, along with silence and dissimulation, that could guarantee them protection against such threats. This explains why some tried to appeal to the highest authority, the Council of State, to try to obtain a Royal Decree that recognised them as old Christians, which was the only way to put an end to the corrosive effects of gossip and the aggression of the royal commissioners. The example of these Murcians shows the limits and possibilities of social transformation in times of emergency.

Keywords: social mobility, jurisdiction, identity, Moriscos, kingdom of Murcia.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.18
Para citar este artículo:
Franco-Sánchez, Francisco, «Las peregrinaciones de mudéjares y moriscos a la mezquita de Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante). El proceso inquisitorial a Sancho de Cardona (1540-1571)». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.18

LAS PEREGRINACIONES DE MUDÉJARES Y MORISCOS A LA MEZQUITA DE ADZENETA (VALLE DE GUADALEST, ALICANTE). EL PROCESO INQUISITORIAL A SANCHO DE CARDONA (1540-1571)

*Francisco Franco-Sánchez**

1. Introducción

Desde que Jacinto Bosch Vilá[1] publicara su artículo acerca del poblamiento andalusí del valle de Guadalest (sito en la comarca de la Marina Baixa, en la montaña Norte de Alicante), y desde que comenzamos investigar sobre la saga de místicos andalusíes que fueron los Sīd Būnuh/a, sobre los que Bosch Vilá había llamado la atención, hoy en día poseemos bastantes más datos sobre la historia de esta saga: asentada en la alquería de Zanīta (localizada en la partida de Adzeneta de Benifato), la familia de los Banū Sīd Bono disfrutó de un largo y próspero desarrollo en esta apartada zona de la montaña alicantina.

Hasta que le llegó la inminencia de la conquista aragonesa, momento en que –como refiere Ibn al-Abbār– abandonaron estas tierras para asentarse por breve tiempo en Elche, y luego emigrar definitivamente a Granada. En el sultanato nazarí, en Málaga, ya había otra familia Bono, famosa y reputada, de modo que

* Universidad de Alicante.
El presente trabajo se ha desarrollado dentro del proyecto nacional de I+D "Género y santidad: Experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el Norte de Marruecos (Tánger, Tetuán)", IP Rachid El Hour, Referencia: PID2019-104300GB-I00.

1. Jacinto Bosch Vilá, «Notas de toponimia para la historia de Guadalest y su valle. A propósito de unas correcciones a un pasaje de la edición del *Kitāb al-marqaba al-'ulyā* de al-Nubāhī», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 14-15/1, 1963-1964, pp. 47-74. Reproducido en: *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 3, 1986, pp. 201-230.

no tuvieron inconveniente en añadir dos puntos a la *hāʾ* ه final del بنه Būnuh para que fuera una *tāʾ marbūṭa* ة, y así pasar a llamarse Būna بونة. El propio Ibn al-Jaṭīb llega a apuntar que, en origen, la familia era oriunda de la ciudad argelina de Būna, señalando que desde su misma llegada se habían asentado en el barrio del Albaicín (que se había convertido en reducto y refugio para la numerosa emigración llegada desde el Šarq al-Andalus)[2].

En el año 1988 publiqué el hallazgo que Míkel Epalza y María Jesús Rubiera hicieron de unos pobres restos de muros en la partida de Adzeneta de Benifato[3]. Vetustos muros que, fuera de todo contexto constructivo, y orientados en diferente dirección a los más recientes bancales, los identificamos como los únicos restos posibles de lo que pudo ser en su momento la *zāwiya*, o alguna casa asociada al entorno de la misma, y así fueron publicados. Desde entonces han visto la luz diversos estudios que han ampliado el conocimiento de la familia hasta donde las fuentes árabes nos permiten llegar.

Ninguna excavación arqueológica ha podido confirmar nada, pese a haber informado en varias ocasiones a expertos acerca de la importancia del lugar. La realidad es que, al lado de estos muros que relacionamos con la *zāwiya*, se ha construido una casa. Solo los más mayores de Benifato confirmaron hace tiempo que, por esta zona de la partida de Adzeneta, habían aparecido de vez en cuando huesos humanos y animales, pero poco más.

En este trabajo actualizamos y revisamos nuestros conocimientos sobre el culto generado en torno a la *zāwiya* –o mezquita– de los Sīd Būnuh en el período posterior al abandono del valle de Guadalest por parte de esta familia de místicos sufíes. A partir del s. XIII la devoción en el lugar se desvincula de su nombre, que no vuelve a ser citado, al menos en nuestras fuentes oficiales, pero hay constancia de que en Adzeneta durante tres siglos pervive su impronta espiritual, siendo los moriscos valencianos quienes mantengan su memoria, como se resalta en el proceso inquisitorial a Sancho de Cardona, señor de Cocentaina y de los vasallos moriscos del valle de Guadalest.

---

2. Como no es el objetivo principal del presente estudio resumir esta parte de la evolución de la vida familiar, no apuntaremos aquí las referencias de los datos sobre esta familia, entre otras cosas porque ya fueron publicadas en anteriores estudios. Cfr. Francisco Franco Sánchez, «Andalusíes y magrebíes en torno a los Sīd Bono/a de Guadalest y Granada», en *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas "Cultura, Ciencia y Sociedad", Granada, 6-11 noviembre 1989*, Madrid, AECI, ICMA, 1992, pp. 217-232. Esta información se completó en F. Franco Sánchez, «Los Banū Sīd Bono/a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII», en Amina González Costa y Gracia López Anguita (eds.), *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Córdoba, ed. Almuzara, 2009, pp. 165-191. Biografía del iniciador de la saga mística, en Guadalest: F. Franco Sánchez, «Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad», en J. Lirola Delgado (dir., ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, vol. 5, 2007, pp. 337-342. Biografía del principal representante de la familia durante su periodo granadino, en F. Franco Sánchez, «Ibn Sīd Būnuh/Būna, Abū Tammām», en J. Lirola Delgado (dir., ed.), *op. cit.*, pp. 344-350.

3. Francisco Franco Sánchez, «Identificación de la tumba de los Sīd Bono en Benifato (Alicante)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 5, 1988, pp. 181-186.

Sirva el presente trabajo como tributo de reconocimiento y homenaje a Bernard Vincent, quien tantas y tan importantes páginas ha escrito a lo largo de su dilatada trayectoria investigadora sobre la vida, la relevancia social y la trascendencia histórica de los moriscos, gala y méritos que le fueron reconocidos por nuestra Universidad de Alicante con la merecida concesión del nombramiento de Doctor Honoris Causa en el año 2000.

2. Las peregrinaciones de los mudéjares valencianos a Adzeneta, en el valle de Guadalest

La documentación de la cancillería del reino de Aragón, publicada por María Teresa Ferrer i Mallol, vino a complementar la información que las fuentes andalusíes recogen sobre los Banū Būnuh[4]. Así, seis documentos nos informan de que, aunque la familia, la *ṭarīqa* y sus allegados se había trasladado a Granada, en Adzeneta seguía existiendo una mezquita, y que esta era un importante centro de devoción para los mudéjares.

Se nos informa que en la mezquita de Adzeneta del valle de Guadalest estaba la tumba de un santo musulmán de enorme fama, motivo por el cual acudían en romería una vez al año gran número de devotos peregrinos, en su mayor parte mudéjares procedentes del reino de Valencia, pero también musulmanes del reino de Granada y del Magreb, motivo por lo cual saltaron todas las alarmas. Con los datos antes expuestos, no cuesta asociar esta mezquita-mausoleo de Adzeneta con la *zāwiya* en que vivió y fue enterrado Abū Aḥmad Ŷa'far Ibn Sīd Būnuh, que las fuentes árabes ubican en la alquería de *Zanīta*, el solar de los Banū Sīd Būnuh.

La referida documentación latina y catalana nos informa de las limitaciones, primero, y luego de la represión real e intento de control de las peregrinaciones de los mudéjares a este mausoleo, en consonancia con las medidas restrictivas impuestas por la Iglesia[5]. Seguidamente recogemos esta documentación, señalando los datos más relevantes que nos proporciona.

2.1. El primer y más antiguo de los documentos que hablan de esta mezquita es emitido por Pedro IV el Ceremonioso y está fechado el 24 de septiembre de 1336. En el mismo el rey impone la creación de un impuesto para todos los musulmanes que acudan al "loci de Godalest", en donde hay una mezquita-mausoleo.

---

4. María Teresa Ferrer i Mallol, *Les aljames sarraïnes de la Governació d'Oriola en el segle XV*, Barcelona, Institut Milà i Fontanals del CSIC, 1988, pp. 95-97, Apéndice Documental, docs. n.os 36, 42, 106 y 107; y *Els sarraïns de la corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Segregació i Discriminació*, Barcelona, CSIC, 1989, pp. 95-96.

5. En el concilio de Vienne de 1311 se había instado a los monarcas con súbditos musulmanes a que vigilaran estrechamente sus peregrinaciones a los sepulcros de sus santones, romerías que la iglesia prohibía porque, según los padres conciliares, eran una ofensa contra la comunidad cristiana. M. T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns…*, p. 95.

> "[…] cum presenti carta nostra statuimus et ordinamus quod quilibet sarracenus et sarracena extraneus et privatus, qui et que ad mezquitam dicti loci, in qua, ut dicitur, iacet quidam sarracenus, quem asserunt eorum profetam, venerit pro orando vel alias […]"[6].

Llama la atención el que descienda al detalle de hablar de "musulmanes y musulmanas", lo cual indica que han de pagar el impuesto todos los que acudan, mujeres incluidas. Se expresa que van "a la mezquita del dicho lugar, en la que, según se dice, está enterrado un importante musulmán, que aseguran es un profeta de ellos", resaltándose que en esta mezquita yace un santón tan importante que el escribano lo califica de "profeta". En consecuencia, además de mezquita es un mausoleo, con lo que tal descripción cuadra con la de una *zāwiya* con enterramiento. Finalmente, se especifica que "venerit pro orando vel alias", esto es, que "venían para [hacer] oración y otras [devociones]", especificándose con ello el motor para su visita a la "mezquitam".

No se aporta ninguna precisión sobre el lugar en que está ubicada la aludida mezquita, pero es indudable que se trata del lugar de Adzeneta, sito en el valle de Guadalest, y conocido porque las fuentes andalusíes señalan en este lugar la ubicación de la sede de la *ṭarīqa* de los Sīd Bono[7].

Se impone que cada visitante (también las mujeres) tenga que pagar cinco "diners", y esto se prolonga durante diez años. Se ordena que parte de este impuesto debía destinarse a la reparación de las murallas y la fortaleza –de Guadalest–[8] y también a la guarda de la misma, mientras que el dinero restante sería para los dos vecinos de la población que se encargaran de cobrarlo[9].

2.2. El segundo documento, fechado el 12 de enero de 1338, nos informa de que este impuesto no se cobró durante los 10 años que estipulaba el privilegio de Pedro IV el Ceremonioso antes citado, pues es revocado dos años después por el propio monarca. De este modo, el rey cede ante la presión de las aljamas valencianas[10]; estas le habían remitido una carta de protesta formal al monarca en la que calificaban de arbitraria tal imposición, rechazaban el citado impuesto y solicitaban que fuera anulado, alegando que el acceso a Adzeneta siempre había sido libre y sin cargas.

El documento proporciona bastante información, destacando la descripción del enterramiento y de su lugar:

---

6. M. T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns…*, doc. n.º 36, p. 244.
7. De las menciones de Adzeneta su ubicación se habla en los estudios citados en las notas 2 y 3.
8. Lo cual nos habla del deterioro de la fortaleza de Guadalest, posiblemente como consecuencia de las guerras contra al-Azraq.
9. M. T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns…*, p. 96; Apéndice Documental, doc. n.º 36, p. 244.
10. Con estas mismas palabras es recogido en el propio documento: "Ex parte aliamarum sarracenorum regni Valencie fuit nobis expositum conquerendo quod, […] prout hactenus est fieri usitatum, tamen, […] Quocirca nostro super premissis pro parte sarracenorum iamdictorum debito remedio humiliter implorato […]", M. T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns…*, doc. n.º 42, p. 250.

> "[…] licet in termino loci de Godalest, tempore quo regnum Valencie erat sarracenorum, in loco nostro vocato Zaneta sit quedam mezquita, in qua fuit sepultus quidam sarracenus, qui tunc temporis per sarracenos iuxta credenciam eorum vocabatur et reputabatur sanctus et nunc etiam reputatur, cuius devocione sarracenica nonnulli sarraceni preteriti temporis et presentis, tam de dicto regno Valencie quam de aliis partibus, veniebant et nunc veniunt ad mezquitam predictam causa inibi faciendi oracionem […] dicimus et mandamus quatenus omnes et singulos sarracenos et sarracenas ad dictam mezquitam venire et inibi oracionem per eos fieri quociescumque voluerint, absque redempcione vel servitute aliqua, prout consueverunt hactenus […]"[11].

En él se identifica claramente el lugar: "en el término del lugar de Guadalest, en el tiempo que el reino de Valencia era musulmán, en nuestro lugar llamado de Zaneta", esto es, en Adzeneta, precisándose que allí había una importante "mezquita, en la que fue sepultado un importante musulmán" en el pasado, "que, en aquellos tiempos, en su justa creencia, ellos llamaban y reputaban como santo, y aún lo siguen reputando, a quien los musulmanes le prestaban devoción sarracena en el pasado y en el presente". Informa de que acuden a una "*mezquita*, en la que fue sepultado un importante musulmán"; que "vengan a dicha *mezquita*, y en ella hagan oración", y en otro lugar se dice que "vengan a dicha *mezquita*, y en ella hagan oración cuantas veces quieran". Las dos últimas menciones detallan que el hacer oración en la mezquita-mausoleo –sin otros detalles sobre otros ritos religiosos que allí hacían– es el motivo principal para viajar hasta allí.

Es el primer y más antiguo documento que expresa que los musulmanes llegaban a Adzeneta "tanto del dicho reino de Valencia, como de otras partes, venían [en el pasado] y vienen [ahora]", esto es, que había una afluencia tanto del reino de Valencia, como foránea, explicando que esto ha sido así en el pasado y en esos momentos también.

En el documento se expresa que les libra del impuesto instituido previamente: "Decimos y mandamos que todos y cada uno de los musulmanes, y musulmanas, vengan a dicha mezquita, y en ella hagan oración cuantas veces quieran, sin redención, ni servidumbre, alguna, [tal y] como hasta ahora han estado acostumbrados", recordando que hasta entonces no ha habido restricción alguna a la peregrinación de musulmanes a Zaneta, Adzeneta.

La revocación del impuesto parece olvidar el motivo real por el cual fue creado (la reparación de las murallas y el castillo de Guadalest), trasluciéndose de la lectura del documento que parecía haber sido implantado para el beneficio de los colectores del mismo[12].

2.3. Si bien el documento de 1338 nos muestra unas aljamas valencianas con la suficiente fuerza como para poder forzar el cambio en la voluntad de Pedro IV,

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*, p. 96; doc. n.º 42, pp. 249-250.

el éxito y la concurrencia a tales peregrinaciones a Adzeneta hizo saltar las alarmas en el reino. De este modo, el tercer documento, fechado 41 años después, nos informa de un cambio sustancial en la situación. Fechado el 7 de febrero de 1379, en él se nos informa de la preocupación que en la corte suscitaba esta peregrinación, dado el posible peligro que suponía la presencia tan masiva de musulmanes foráneos. El documento en catalán lo expresa de este modo:

> "[…] en lo loch de Atzeneta, qui és en vostra terra, se fa cascun any gran congregació de moros per I moro qui-y jau, lo qual dien ells que és sanct, e aquí venen ab armas e en diverses maneres e en tanta multitut que poria ésser perill e se-n poria seguir gran escàndel, car en aquest ajust venen moros de Granada e de Barberia, per què-us pregam, volem e manam que ab sobirana cura e diligència façats guardar que per raó del ajust dels dits moros no-s puga seguir en lo dit regne algun perill ne escàndel […]"[13].

En este se menciona el "lugar de Adzeneta, que está en vuestra tierra", motivo por el que concluimos que este tercer documento de 1379 está en relación con el segundo de 1338, y que estamos ante una cadena de documentos relacionados. Si en el anterior se mencionaba el lugar como "in termino loci de Godalest, […] in loco nostro vocato Zaneta", en el presente se escribe como "loch de Atzeneta".

Además del nombre se nos aporta importante información complementaria: En primer lugar, que hay un enterramiento de un "moro", "que ellos dicen que es santo", y que en torno al mismo se reúne "cada año gran congregación de musulmanes", esto es, que allí se reúnen los mudéjares con una periodicidad anual ("se fa cascun any"). Respecto al gran número de congregados, se especifica que proceden no solo del reino de Valencia, sino del nazarí de Granada y hasta del Norte de África ("Barberia"), con lo cual la multitud reúne a buen número de extranjeros y foráneos, advirtiéndose además que "llegan con armas y de diversos modos", hecho que "podría ser un peligro, del que podría derivarse un gran escándalo".

Como es evidente, esta información hace que salten las alarmas en la corte, pero el rey Pedro IV el Ceremonioso no se atreve a prohibir esta peregrinación, pues posiblemente ello produciría una revuelta de las aljamas del reino. Por el contrario, emite el presente documento, en que indica que "ordenamos, con soberano cuidado y diligencia, que hagas guardar que, por razón de la reunión de los citados moros no se pueda derivar en dicho reino algún peligro o escándalo".

En estos términos es enviada la misiva a su pariente, el marqués de Villena, como señor de Guadalest, así como al gobernador de Valencia, para que vigilasen bien y tuvieran la debida precaución con estas peregrinaciones. Les recuerda que ellos son los responsables de que en esta "reunión" ("ajust") anual no se pro-

13. *Ibidem*, doc. n.º 106, p. 321.

duzcan desórdenes o revueltas[14]. Añade que, si necesitan ayuda, él mismo les proveerá de lo necesario para que "no-s seguís algun mal o dampnatge"[15].

En esta carta del rey Pedro IV en ningún caso se indica que se prohíban las peregrinaciones, pues las aljamas no lo hubieran tolerado. Pero este recordatorio a las autoridades de su responsabilidad en la vigilancia tanto de los mudéjares del reino como de los musulmanes foráneos, para evitar posibles problemas de orden público, fue interpretada por los oficiales reales como restrictiva. Con ello, sin serlo, este documento fue entendido como una sugerencia de prohibición *de facto* y, a partir de este momento, la documentación indica una progresiva restricción del acceso de los musulmanes a la mezquita-mausoleo del valle de Guadalest.

2.4. La anterior recomendación real debió de ser tomada en serio, puesto que, solo un mes y medio después del anterior documento, el 79, el infante Martín expide un salvoconducto a 25 familias de Segorbe y de Eslida, a las que se les ha prohibido viajar a Adzeneta, tal y como tenían costumbre de hacer todos los años ("haguesen acostumat cascun any"). En el mismo se dice en catalán:

> "[…] Com los moros nostres de Segorb e de Eslida, portadors de la present, ab ses mullers, qui són de vint en vint e cinch casades, haguesen acostumat cascun any de anar a Adzeneta per vetlar e ara, segons havem entès, hajats vedat que no-y vajen, per tal a vós e a cascun de vós dehim e manam en pena de doents morabatins d'or per als cofres del dit senyor rey aplicadors que-ls dits moros lexets anar ab ses mullers a Adzeneta en lur romiatge e sobre açò contrast o embarch algú no metats, ans aquells ab sos béns lexets anar e tornar salvament e segura com, si lo contrari fahiets, ço que no creem, la dita pena dels dits vostres béns levar faríem de present […]"[16].

Este documento también identifica el lugar, que cita como Adzeneta, sin calificarlo; solo dice que es el lugar de destino para los romeros. El salvoconducto se destina para que "permitas ir y venir sanos y salvos" ("lexets anar e tornar salvament e segura") a "nuestros musulmanes de Segorbe y de Eslida, portadores de la presente [carta], con sus mujeres, [en grupos] de veinte en veinte, y cinco [mujeres] casadas", entendemos que se dividen en grupos homogéneos para un mejor control, y nos llama la atención que se especifique que en los grupos irían con sus mujeres (esposas, hijas y otras familiares), pero que, aparte, podrían acudir cinco mujeres casadas solas. Se expresa que van: "per vetlar", esto es, "para hacer la vigilia [nocturna de oración]", y también se dice que "en lur romiarge", o sea, para hacer "su romería" o peregrinación, la cual

14. "[…] façats guardar que per raó del ajust dels dits moros no-s puga seguir en lo dit regne algun perill ne escàndel. En altra manera certificam-vos que nós hi provehiríem de guisa que a nós ne a nostre regne per occasió d'açò no-s seguís algun mal o dampnatge […]", M. T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns…*, doc. n.º 106, p. 321.

15. *Ibidem*, pp. 96-97; doc. n.º 106, p. 321.

16. *Ibidem*, p. 97; doc. n.º 107, p. 322.

se "habían acostumbrado a hacer cada año a Adzeneta" ("haguesen acostumat cascun any de anar a Adzeneta").

En el documento se ordena claramente que no sean molestados por los funcionarios reales, como había sabido que hacían, y por ello amenaza con multa de 200 morabatinos de oro a quien obstaculizase el paso de esos musulmanes, multa que habría de pagar el señor. Se precisa en que no se debe hacer ningún embargo de los bienes que portaran con ellos, y que, en caso de ser embargados, se tomaría la multa de sus bienes. En conclusión, vemos que ante la protesta de los mudéjares el infante Martín inmediatamente toma cartas en el asunto y expide salvoconductos para que sus vasallos puedan acudir sin contratiempo a la "vetlla" en Adzeneta.

2.5. Noticias posteriores informan del interés de los oficiales reales del reino de Valencia por acabar con esta peregrinación musulmana a Adzeneta. Así, en una fecha que desconocemos, y que M. T. Ferrer apunta que sería anterior al mes de junio de 1383, el gobernador del reino de Valencia ordenó proclamar en diversos lugares un bando prohibiendo la romería que se hacía "per a la vetlla", "para la vigilia [nocturna de oración]" de Adzeneta. Hay constancia de ello porque el procurador de la reina en Cocentaina romperá la carta con el bando al llegar a su poder, pues no compartía su contenido, y por este hecho enviará a la corte una protesta formal ("capítol de greuges") de la ciudad contestana contra este oficial[17].

De esta noticia se han de señalar dos hechos: el primero que, a tenor como son mencionados, parece que es de general conocimiento que Adzeneta es un lugar frecuentado por los mudéjares, y que estos van allí "per a la vetlla", vigilia que parece ser bien conocida, puesto que no se especifica nada más en el documento. En segundo lugar, si se ha conocido este bando no es porque nos haya llegado su texto, sino el eco de sus consecuencias: la rebelión del procurador de la reina en Cocentaina, responsable de aplicar estas normas en su territorio (del que dependía Adzeneta), frente a las órdenes cursadas por el gobernador del reino de Valencia. Está claro que el procurador defendía que esta peregrinación anual se celebrase sin contratiempos, y por ello rompe públicamente el documento del bando y envía a la corte una protesta formal contra el gobernador.

2.6. Está claro que, desde la corte de Barcelona, los oficiales reales contemplaban la realidad de modo bien diferente a como lo hacían los funcionarios locales, proclives a favorecer la peregrinación –o romería– a la tumba de los Banū Sīd Bono en Adzeneta. Así se entiende que se pusieran todo tipo de impedimentos para su realización. Pero continuaba haciéndose, como lo demuestra la carta fechada el 20 de enero 1400 enviada por el rey Martín, en la que mostraba su indignación por el hecho de que, pese a la prohibición real, "los musulmanes y musulmanas del reino de Valencia, tanto de [la Gobernación] de 'más allá de Xixona', como de la

17. *Ibidem*, p. 97.

[otra] 'de más acá', y otros habitantes" ("sarraceni et sarracene, infra regnun Valencia tam ultra quam citra Saxonam et alibi habitantes") seguían acudiendo "ad mesquitam de Atzaneta venerunt et in eadem oblaciones et encennia obtulerunt", esto es: se vuelve a citar el topónimo como Adzaneta, asociándolo a "mezquita", y dice que venían a ella "y en la misma ofrecían oraciones y dedicatorias". Hay que resaltar que vuelve a señalarse en este documento que acudían a la romería además de hombres también mujeres mudéjares[18].

Menos tolerante que cuando era infante, afirma que no podía permitir una manifestación religiosa infiel, pues iba en contra de las recomendaciones de la Iglesia[19]. Olvidando las garantías dadas por sus antepasados, prohibirá totalmente a los musulmanes acudir en romería a Adzeneta, ordenando castigar a quienes se atrevieran a ir[20]. De hecho, en tiempos del rey Martín, esta peregrinación acaba por convertirse en una romería muy vigilada, e intenta mantenerse en un marco geográfico mucho más reducido (al menos, el de las dos gobernaciones del reino de Valencia).

A partir de esta época pasó a ser una manifestación clandestina. Pero sabemos que sirvió de bien poco tal prohibición pues, de modo cada vez más oculto y reservado, siguió celebrándose hasta el s. XVII.

3. El proceso inquisitorial contra Sanç (o Sancho) de Cardona, señor de Guadalest y almirante de Aragón (1540-1569)

3.1. Génesis y desarrollo del proceso contra Sancho de Cardona (1540-1569)

Hasta la fecha no hemos hallado más documentación que sirva para completar este hilo de acontecimientos, pero parece que las romerías pervivieron incluso después de la forzada conversión de los musulmanes al cristianismo que se produjo durante la revuelta de las Germanías[21], momento en que los mudéjares son obligados a bautizarse, convirtiéndose, por mor de ello, en moriscos.

---

18. Los diferentes documentos lo expresan de modo bastante similar, pero el cuarto lo hace con más detalle: doc. 1, "sarracenus et sarracena; doc. 2, "sarracenos et sarracenas", doc. 4, "portadors de la present, ab ses mullers, […] que-ls dits moros lexets anar ab ses mullers"; doc. 6, "sarraceni et sarracene". En todos los casos referidos la reduplicación es significativa y muestra el deseo de señalar explícitamente la presencia de mujeres.

19. Ver nota 5.

20. M. T. Ferrer i Mallol, *Els sarraïns*…, p. 97; doc. n.º 145, pp. 364-365.

21. La revuelta de las Germanías estalló en el reino de Valencia a comienzos del reinado de Carlos I, prolongándose entre 1519 y 1523, y extendiéndose también en el de reino de Mallorca. Se inicia cuando, en 1519, la ciudad de Valencia padeció la peste y, por este motivo, los nobles

En un momento que desconocemos, la mezquita de Adzeneta fue destruida. No sabemos ni cuándo, ni el motivo real para ello, pero podemos pensar que bien pudo ser como consecuencia de los desórdenes de la revuelta de las Germanías, o bien, quizás, fuera por orden de las autoridades civiles, presionadas por unos eclesiásticos imbuidos por el furor religioso de la época. Pero tenemos constancia de que, a pesar de la prohibición del culto musulmán, los moriscos siguieron peregrinando ocultamente a Adzeneta para ofrecer sus oraciones en este lugar de tanta tradición y significación religiosa para los musulmanes valencianos.

La mezquita será reconstruida no mucho después, gracias a la colaboración del señor de los valles de Seta y Guadalest, Sanç de Cardona[22], almirante de Aragón y conde de Cocentaina, y tenemos noticia de la restauración porque este y otros hechos fueron recogidos en el informe del proceso que le abrió la Inquisición. Desde 1540 la Inquisición había iniciado pesquisas en su contra por su actitud favorable hacia los moriscos, ya que se había manifestado contrario a la validez del bautismo forzoso que se les había impuesto (oponiéndose por ello a su persecución como herejes), y había encabezado la oposición de la nobleza valenciana a las medidas represivas y al papel del Santo Oficio. Como consecuencia, fue acusado por la Inquisición de alentar el culto islámico en sus dominios.

Nos ha llegado el resumen del sumario del proceso inquisitorial a Sancho de Cardona. Es un documento muy extenso, en el cual hallamos una información muy rica en detalles. Es revelador tanto de las presiones eclesiásticas contra las manifestaciones religiosas de los moriscos valencianos como de la tole-

---

se van de la ciudad al campo. Ante el vacío de poder municipal, el pueblo llano, apoyado por los burgueses, se hace cargo del gobierno de la ciudad. En Valencia intentaron instaurar un sistema en el que los gremios controlaran el mercado del trabajo, prohibiendo el trabajo libre. Se extendió la revuelta por todo el reino. Los agermanados se enfrentaron primeramente a la nobleza, y luego también atacaron a los mudéjares, quienes trabajaban en las huertas y en otros oficios para los señores (a quienes combatían en primer lugar). Esta revuelta se caracteriza tanto por su carácter antiseñorial como por el fanatismo religioso desplegado, siendo su manifestación el ataque a la aljama mudéjar de Valencia. No se conformaron con asaltar la aljama sino que también obligaron a los mudéjares a convertirse al cristianismo. En 1522 es asesinado uno de sus líderes, cayendo luego las ciudades de Játiva y Alcira, con lo que fueron rápidamente sometidos, nombrándose a Germana de Foix como virreina de Valencia. Cfr. Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «El verano del miedo: conflictividad social en la Valencia agermanada y el bautismo de los mudéjares, 1521», *Estudis*, 22, 1996, pp. 27-50. Las Germanías tuvieron lugar a la par que la revuelta de las Comunidades de Castilla (1519-1522).

22. Su nombre está castellanizado en el documento del pleito inquisitorial como Sancho de Cardona. Sancho de Cardona y Ruiz de Liori (1500-1571) era hijo del almirante Alonso de Cardona y de Hipólita Ruiz de Liori, fue almirante de Aragón desde 1528. En 1542 se le concede el marquesado de Guadalest (siendo el primer marqués de Guadalest), señorío que formaba parte de los territorios heredados de su padre (muerto en 1535), que abarcaban la actual comarca de La Marina (junto con Confrides, Gorga, Ondara, Seta y Travadell) y La Plana (Bechí). Estuvo casado con María Colón y Toledo, nieta del descubridor Cristóbal Colón, y con ella tuvo dos hijos, Cristóbal y Luis. Juan Francisco Pardo Molero, «Sancho de Cardona y Ruiz de Liori», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*, en línea: https://dbe.rah.es/biografias/39539/sancho-de-cardona-y-ruiz-de-liori [Consultado: 2/10/2021].

rancia de ciertos señores ante estas, tibia en algunos casos, más comprometida en otros –como el que nos ocupa–.

Respecto a la cronología de los acontecimientos referentes a este proceso inquisitorial, las primeras pesquisas se inician en 1540, con diversas declaraciones que se van tomando a un buen número de testigos hasta 1568. Estas declaraciones conformaron la base del expediente inquisitorial, cuyo informe de acusaciones lo recibió el inculpado en una fecha de mayo del 1568[23].

El proceso se dilató mucho en el tiempo, con seguridad porque el elevado linaje y posición del almirante de Aragón hacían necesario reunir un alto número de testimonios contundentes y fiables para que hubiera una base suficiente para su enjuiciamiento y condena. El 12 de enero de 1569 el fiscal de la Inquisición dicta que debe guardar prisión en la casa que está junto a la de la Inquisición, con fianzas y guardas a su costa. El 31 de enero de 1569, con 73 años cumplidos, se le toma declaración bajo juramento a Sancho de Cardona.

> "[…] se dictó sentencia el 23 de diciembre de 1569, que le fue notificada en el mismo día, condenándole a oír una misa en presencia de 12 personas teniendo una vela de cera verde en la mano y abjurando *de levi* […] Los inquisidores le hizieron saber tenía que confesar y comulgar cada mes una vez en el Monasterio de Sto. Domingo de la ciudad de Cuenca, donde debería cumplirlo por el tiempo que fuera su voluntad y la del Consejo. También fue condenado a pagar 2.000 ducados. Ingresó en el Monasterio de S. Pablo de Cuenca el 4 de marzo de 1570"[24].

Tras una primera petición suya "Por orden del Inquisidor general de 20 de octubre, se le conmutó la reclusión en el Monasterio de Jesús o el de predicadores de Valencia". Después de otra nueva solicitud, "de 24 de julio de 1571, se le otorgo otra conmutación, teniendo por cárcel y reclusión la dha. ciudad y sus arrabales y no entrase en alguno de sus lugares"[25]. Sancho de Cardona fallecerá poco después, contando con unos 75 años.

Sabemos que la mezquita de Adzeneta sufrió una segunda destrucción ordenada por Felipe II. Con la muerte de Sancho de Cardona, su protector, y con esta destrucción, el culto en Adzeneta, y la peregrinación anual a la misma, forzosamente debió de acabar.

El expediente inquisitorial presenta a Sancho de Cardona como un hombre pragmático, más interesado por las rentas y por la tranquilidad social de sus señoríos, que por la observancia religiosa –tanto la propia, como la de sus vasallos moriscos–, o por guardar las formas.

---

23. Según lo expresa la carta de recepción del citado expediente inculpatorio, en la cual se indica el lugar y fecha de recepción: en Madrid, en mayo de 1568. Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico por .... Con un prólogo del Excmo. Sr. D. Manuel Danvila y Collado*, Valencia, Imp. Vives y Mora, 1901, vol. I, p. 449.

24. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, pp. 443-449.

25. *Ibidem.*

Con toda seguridad pensó que su cercanía a la Corona, así como sus amigos e influencias en las más altas instancias del reino le librarían de cualquier investigación o condena, pero la Inquisición le hizo una pesquisa rigurosa, que será causa de desasosiego y turbación en los últimos años de su vida, y es que para la Inquisición él es representativo de una cierta nobleza que emplea a los moriscos y muestra hacia ellos una tolerancia culpable[26].

3.2. El documento del proceso inquisitorial publicado por P. Boronat y Barrachina

3.2.1. Materialidad del documento

En la «Dedicatoria» que encabeza su obra, Pascual Boronat reconoce que Manuel Danvila y Collado[27], miembro de la Real Academia de la Historia que había escrito sobre *La expulsión de los moriscos españoles* (1889), le había pasado centenares de documentos inéditos sobre los moriscos (tanto originales, como resúmenes de muchos de ellos), material que aprovecha para elaborar el texto de su obra, reproduciendo una selección del mismo en la «Colección Diplomática», al final de cada volumen. Boronat actúa honestamente, y cuando cita materiales que le ha proporcionado M. Danvila nunca deja de mencionarlo explícitamente[28], pero cuando trabaja con documentación de archivo tampoco deja de señalarlo, con puntual detalle de la signatura de procedencia.

P. Boronat dio noticia del proceso inquisitorial a Sancho de Cardona en 1901, en su magna y reconocida obra que fue *Los moriscos españoles y su expulsión*, en la cual lo encontramos citado en el estudio y recogido al final del volumen I, en el apéndice documental que denomina «Colección Diplomática. Do-

26. Louis Cardaillac, *Moriscos y Cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 44.

27. Manuel Danvila y Collado (1830-1906), político valenciano y miembro de la Real Academia de la Historia, había publicado diversos estudios sobre los moriscos y sobre su expulsión, cfr. José Manuel Cuenca Toribio, «Danvila y Collado, Manuel», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico*, en línea: https://dbe.rah.es/biografias/5743/manuel-danvila-y-collado [Consultado: 2/10/2021]. En la «Dedicatoria» de su obra, P. Boronat incluye un largo listado de agradecimientos: "Sobre todos ellos ocupa un lugar distinguido el Excmo. Sr. D. Manuel Danvila quien, con una liberalidad digna de encomio y de mi más profundo reconocimiento, facilitóme centenares de documentos inéditos referentes al tema que me propuse desarrollar, y, no contento con ello, alentóme él la prosecución de mi trabajo entre los disgustos y sinsabores que lleva aparejados el amor á la verdad", P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, p. XI. Como resultado de este mutuo aprecio, M. Danvila escribió un largo prólogo –de 46 páginas– para la citada obra de P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, pp. XIII-LIX.

28. En los «Documentos justificativos» del final del vol. I, los que P. Boronat dice expresamente que ha tomado y copiado de los que le ha pasado M. Danvila y Collado son los números: 3 (p. 408); 6 (p. 443); 8 (p. 473); 9, en parte (p. 569); 10 (p. 492); 13 (p. 504); 21 (p. 580); 23, en parte (p. 594); 26, en su mayor parte (pp. 607-611); 27 (p. 633); 28 (p. 638); 29 (p. 656). Son 12 de un total de 30 en este apéndice documental del vol. I.

cumentos justificativos», como documento número 7[29]; al final del texto no deja de señalar que se hallaba depositado en el Archivo General Central, Sección Inquisición de Valencia[30], sin más datos o precisiones. Esto nos lleva a concluir que este legajo fue consultado y resumido en persona por el propio P. Boronat y Barrachina en el mismo AGC. No creemos, por tanto, que este documento se lo hubiera pasado M. Danvila[31].

El Archivo General Central fue creado por el Real Decreto de 17 de julio de 1858, y poseía el doble carácter de archivo histórico y administrativo; en el artículo 3.º de este real decreto se dispone que en él debían reunirse los archivos de las cuatro órdenes militares, el de San Juan de Jerusalén, así como los de la Inquisición y los que poseían colegiatas suprimidas[32]. Entre la documentación allí enviada, constan los fondos de las inquisiciones de Toledo y de Valencia[33], los cuales ingresaron en 1861 y 1862, respectivamente. Los dos fondos inquisitoriales aludidos fueron transferidos en 1896 al Archivo Histórico Nacional[34], en donde se encuentran en la actualidad[35]. El legajo copiado y publicado por P. Boronat se hallaba entre los fondos de la Inquisición de Valencia.

---

29. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, p. 188, y n. 28; «Colección Diplomática», doc. 7, pp. 443-469.

30. P. Boronat al final del texto indica su procedencia: Archivo General Central, Sección Inquisición de Valencia, leg. 50. El Archivo General Central fue creado en 1858, para sustituir al colapsado y lejano Archivo General de Simancas; se ubicó en las instalaciones del palacio arzobispal de Alcalá de Henares, y su función era la de recibir la documentación generada por las diversas Secretarías de Despacho de la administración central. También recibió la documentación procedente de los organismos suprimidos a raíz de la Reforma de 1834, llegando a custodiar un volumen cercano a los ciento cincuenta mil legajos. Poseía tres secciones: Clero, Ministerios y Tribunal de Cuentas. El 11 de agosto de 1939 el edificio del AGC fue pasto de las llamas, por causas aún no bien esclarecidas. Durante los 30 años siguientes los ministerios archivaron sus propios expedientes; hasta el 1969, en que se creó para este fin el Archivo General de la Administración, emplazado igualmente en Alcalá de Henares.

31. En la p. 188 Boronat menciona la opinión de M. Danvila sobre este proceso inquisitorial, demostrando que aquel lo conocía. Pero Boronat, por un lado, afirma en la nota 28 que el proceso es inédito, y que por ello lo incluye en el número 7 de la «Colección diplomática», y en la misma nota a pie de página incluye entrecomillado un párrafo de Danvila en que resume el resultado del proceso a Sancho de Cardona. En consecuencia, esta mención no señala que Danvila le pasara este documento, sino que él, por su lado, lo conocía y lo había leído. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, p. 188, y n. 28.

32. José Torre Revello, *Archivo General Central en Alcalá de Henares. Reseña histórica y clasificación de sus fondos*, Buenos Aires, Universidad, 1926, pp. 2-3. En línea: https://docs.google.com/document/d/1PZOASJxTvnLRYsRpGOvqxpI7YteGncq9J65nVHr4o24/preview [Consultado: 11/03/2022].

33. Que se detalla en: [s.a.], *Fondos del General Central. Documentos de Hacienda, Sección de Inquisiciones*, en *Boletín de archivos, bibliotecas y museos*, 1.ª época, 1871, vol. I, pp. 86-88.

34. Ignacio Panizo Santos, «Aproximación a la documentación judicial inquisitorial conservada en el Archivo Histórico Nacional», *Cuadernos de Historia Moderna*, 39, 2014, pp. 260-262.

35. En 1939 se incendió el edificio del Archivo General Central de Alcalá de Henares, perdiéndose en su totalidad su valiosísimo fondo documental. Con haber sido traspasados los fondos de la Inquisición de Toledo y Valencia al AHN ambos fondos se habrían salvado de una pérdida irreparable.

Al inicio de este documento n.º 7 de la «Colección Diplomática», que contiene el proceso inquisitorial a Sancho de Cardona, hallamos el siguiente encabezamiento: «Extracto del proceso instruido por el Promotor fiscal del Santo oficio de la Inquisición de Valencia contra D. Sancho de Cardona, Almirante de Aragón, vecino de Valencia»[36]. Como no encontramos otra introducción o aclaración previa, fuera de esta somera descripción de su contenido, el lector puede llegar a pensar que P. Boronat ha realizado un traslado simple del propio documento del proceso, y que está leyendo el texto del sumario inquisitorial[37].

Una mera comprobación de la tipología de los diversos documentos inquisitoriales[38], o de la estructura de la documentación inquisitorial, nos saca pronto de dudas[39]. Da inicio una primera parte en que el propio P. Boronat hace una reseña detallada del proceso (sin ninguna intervención por su parte y sin añadir ningún juicio, comentario o aclaración, ausencia de intervención que puede inducir al lector a creer que se trata del texto del legajo original), a la que

36. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, p. 443.

37. En la parte final de cada volumen, que sitúa bajo el título de «Colección Diplomática», para luego aclarar con el epígrafe "Documentos justificativos", encontramos tres modos de proceder, que detallamos para el volumen primero: I. Copia fiel de documentos: 1. «Copia de un documento que literalmente dice así: […]» (p. 401); **2**. «Copia de carta del Emperador. Inserta la bula del Papa Clemente VII sobre la conversión de los moriscos» (p. 403); **5**. (p. 423); 8. «Pragmática restringiendo la libertad de los moriscos valencianos» (p. 469); 11. (p. 492); 12. «Copia de un breve del papa Paulo III […]» (p. 495); 13. «Pragmática restringiendo la libertad de los moros nuevamente convertidos» (p. 499); 14. (p. 504); 16. «Copia de carta original […]» (p. 522); **1**7. «Acuerdos tomados por la junta […]» (p. 524); 18. «Copia de un documento […]» (p. 522); 21. (p. 580); 22. «Copia de una carta […]» (p. 589); 23. «Consulta de la junta de población ele Granada a S. Majestad» (p. 591); 24. «[…] Copia del parescer que embiaron los inquisidores de Valencia […]» (p. 595); 25. «Carta del cardenal de Toledo […]» (p. 602); 26. (p. 607); 27. «Parescer de Don Martin de Salvatierra obispo de Segorve […]» (p. 612); 28. «Informe de D. Alonso Gutiérrez acerca de la cuestión morisca» (p. 634); 29. «Discurso del Doctor Esteran, obispo de Orihuela […]» (p. 638); 30. «[…] extracto de los acuerdos tomados en las juntas de Madrid y de Valencia […]» (p. 656). En total, 21 epígrafes pertenecen a este grupo de la copia literal de documentos.

II**.** En cambio, en otros casos no es así y P. Boronat interviene resumiendo los documentos, o extractándolos de diverso modo, participando el autor de modo notable, de lo cual advierte en los encabezamientos: 6. Un extracto elaborado por el Sr. Danvila, luego copiado por Boronat (p. 443); 9. «Fragmentos del proceso […]» (p. 473); 10. «Fragmentos del proceso […]» (p. 485); 20. «Extracto del proceso instruido […]» (p. 569). En total, 4 epígrafes cabe incluir en el grupo de las reseñas.

III**.** En tercer lugar, enumeramos los epígrafes en que, por un lado, hay resumen de documentos o artículos, pero también se añaden copia(s) de otro(s) documentos originales: 3. Introducción y luego copia un documento (p. 408); 4. Advierte que se trata de un «Extracto de algunos acuerdos …» (p. 417), aunque luego copia literalmente varios documentos (pp. 419 y ss.); **7**. «Extracto del proceso instruido […]» (p. 443), con copia de documentos (pp. 449, 458, 466); 15. «De un artículo publicado por el Sr. Gredilla […]» (p. 508), pero luego incluye copia de varios documentos (pp. 513, 515); 19. «Extracto del proceso […]» (p. 540), y luego publica numerosos documentos. En total, 5 epígrafes cabe incluir en el grupo de los epígrafes mixtos, de reseñas con publicación de documentos originales.

38. Ver, por ejemplo, I. Panizo, *op. cit*., pp. 255-275.

39. Juan Carlos Galende Díaz, «El proceso inquisitorial a través de su documentación. Estudio diplomático», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, H.ª Moderna*, 14, 2001, pp. 491-517.

siguen copia de los documentos esenciales del expediente del proceso. En el epígrafe siguiente se revisa esto con detalle.

Tomando como base el texto de P. Boronat, con posterioridad Mercedes García Arenal lo volvió a publicar, aunque incompleto, en su compilación de textos diversos en *Los Moriscos*[40].

3.2.2. Partes del documento 7 sobre el proceso a Sancho de Cardona publicado por P. Boronat y Barrachina

El expediente del proceso incoado por la Inquisición a Sancho de Cardona es una fuente de información de un enorme valor[41]. El publicado como documento 7 se encuentra dividido en tres partes, habiéndose de señalar que desde la parte 1.2. se recoge el traslado literal de los documentos esenciales del legajo proceso:

[1.1.] Este documento 7 comienza así: "Este notable proceso comienza por un translado de probanza antigua que había en el Santo Oficio contra el Almirante de Aragón don Sancho de Cardona". En la primera parte se realiza un resumen del expediente inculpatorio, que debió de ser inmenso, dada la enorme cantidad de testigos que declararon en su contra. Se recoge la evolución por fechas del proceso (desde el 14 de agosto de 1540, en que se toman los primeros testimonios, hasta el 24 de julio de 1571, cuando, enfermo, se le conmuta la pena, permitiéndole moverse dentro de la ciudad y arrabales de Valencia), el nombre de los declarantes, con extractos de cada uno de los testimonios en aquello que se consideró inculpatorio para Sancho de Cardona[42].

En ningún caso encontraremos los documentos de tales declaraciones, sino un telegráfico resumen de las mismas, en la mayor parte de los casos, mientras que, en otros, se recoge de modo más detallado lo que declaran los testigos procesales. Cuando se cita y copia algún texto del proceso, esto se indica entre comillas latinas («»).

[1.2.] Le sigue la copia literal de una breve "carta" original de notificación de envío del expediente al inculpado, que complementan unas líneas (que se añaden al principio) de acuse de recibo de la «información contra D. Sancho de Cardona, Almirante de Aragón, la que se ha abierto a presencia del Reverendísimo señor Cardenal Inquisidor general», recepción «en Madrid [?] de Mayo de 1568»[43].

---

40. Mercedes García Arenal, *Los Moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975. Reimpresión en Granada, Universidad de Granada (Col. Archivum, n.º 58), 1996, pp. 135-156. Se recogen las 15 primeras páginas de la edición de P. Boronat, mientras que las 11 últimas páginas no son recogidas.

41. Sobre el proceso de la Inquisición a Sanç de Cardona, ver un resumen por fechas en P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, pp. 446-449.

42. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, pp. 443-449. M. García Arenal, *op. cit.*, pp. 135-143.

43. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, pp. 449-450. M. García Arenal, *op. cit.*, pp. 143-144.

[2.1.] Bajo el epígrafe de «ACUSACIÓN» se recoge la copia del documento con la exposición detallada de los hechos, largamente argumentada, y firmada por «El doctor Moyano»[44].

Comienza expresando «Muy magníficos y muy reverendos señores: El doctor Moyano promotor fiscal deste Sancto Oficio ante vuestra merced parezco, denuncio y criminalmente acuso a don Sancho de Cardona, Almirante de Aragón, vecino de esta ciudad de Valencia, que está presente […]», con lo cual se anuncia que las ocho páginas de esta parte son un traslado literal del expediente.

[2.2.] Sigue al anterior un escrito sin título que se inicia con estas palabras: «Illustrisimos Señores: D. Sancho de Cardona Almirante de Aragón presso y detenido en el Santo Oficio de la Inquisición defendiendosse impugnando y contradiciendo a la acusación contra aquel puesta […]».

Estas ocho páginas son copia literal del documento en que el almirante de Aragón, desde la prisión, responde y rebate los argumentos incriminatorios de todos los testigos que declararon en su contra, alegando que quienes lo hicieron por una u otra causa todos tenían motivos para querer su mal y buscaban su perjuicio. Acaba el documento con la relación de los testigos que prestarán testimonio a su favor (que P. Boronat no recoge)[45].

[3.1.] Sigue un nuevo epígrafe con el título de «SENTENCIA», que comienza: «Nos los Inquisidores contra la herética prauedad e apostasía en el Santo Oficio de la Inquisición de Valencia, con todo su partido por autoridad Apostólica e hordinaria &ª. Hauiendo visto un proceso de causa criminal que ante nos y en este Santo Oficio ha pendido y pende entre partes el promotor fiscal delactor acusante de la una y de la otra reo acusado defendiente Don Sancho de Cardona, Almirante de Aragón vecino de esta ciudad […]».

En esta parte se da traslado literal a la sentencia, enumerándose –con bastante concisión– lo que se consideran los hechos probados en los que habría incurrido Sancho de Cardona. Son recogidos buena parte de los argumentos que ya habían enumerado quienes testificaron en su contra, sin atender a los considerandos exculpatorios aducidos por el almirante de Aragón, pasando estos a formar parte del cuerpo de esta sentencia[46].

[3.2.] Al final se le condena a recibir la sentencia en la sala del Secreto del Santo Oficio, en una misa con testigos, en la que se le obliga a abjurar de las sospechas suscitadas, y a pagar 2.000 ducados, quedando recluido en el lugar que se le habrá de señalar.

---

44. P. BORONAT, *op. cit.*, vol. I, pp. 450-458. M. GARCÍA ARENAL, *op. cit.*, pp. 144-156.

45. P. BORONAT, *op. cit.*, vol. I, pp. 458-466.

46. *Ibidem*, vol. I, pp. 466-469.

Concluye el documento del proceso con las rúbricas de «El licenciado doctor Soto Calderón – El licenciado don Joan de Rojas»[47].

En este documento de la sentencia copiado por P. Boronat no aparece ninguna fecha para la misma, pero al principio, cuando detalla las fechas clave del proceso, el propio Boronat recoge que fue dictada el 23 de diciembre de 1569[48].

3.2.3. Otros datos sobre el contenido de este documento inquisitorial

Este valioso documento 7 transmite y aporta mucha información, valiosa a diferentes niveles. Es importante para conocer el funcionamiento de los tribunales inquisitoriales, pero más aún, ilustra sobre la actitud de protección de ciertos señores locales valencianos hacia los moriscos de sus señoríos. En el caso de Sancho de Cardona, en la parte [2.1.], en donde se acopian las acusaciones, se enumera la prolija relación de los cargos de los que se le acusó. Los principales fueron: se insiste por un lado en su tolerancia con los moriscos, mientras que, por otro, se señalan sus discrepancias de opinión sobre que los moriscos, como conversos al cristianismo que reniegan de su nueva fe, hayan de ser considerados herejes. Por ello se le acusa de: fomentar las manifestaciones religiosas musulmanas de los moriscos, heréticas desde su conversión al cristianismo; facilitar su huida al Magreb, donde apostataban del cristianismo y volvían a ser musulmanes, y, finalmente, de valorar positivamente la acción del turco, de hablar bien del enemigo turco, y de incitar a los musulmanes a ponerse en contacto con el sultán de Turquía, con la finalidad de poder tener un valioso apoyo en el exterior que presionase en favor del respeto para ellos y su antigua religión, y esto a cambio del buen trato de los cristianos del Imperio otomano. Es una larga relación de argumentos que trascienden del contexto religioso a otro ámbito superior, que cabría calificar como un delito de traición al Estado (aunque no se explicite en estos términos).

En el expediente se desgrana un largo elenco argumental que no es sino todo un catálogo de actitudes contra la Monarquía y contra la Iglesia, bajo el que subyace lo que parecen evidentes exageraciones para buscar su perjuicio. Aunque son muy interesantes, no entraremos en el detalle de este tipo de argumentos, recogiendo únicamente aquellos que hablan de la mezquita de Adzeneta, del culto en la misma y de los moriscos del valle de Guadalest.

47. *Ibidem*, vol. I, p. 469.

48. *Ibidem*, vol. I, p. 449.

3.3. Informaciones sobre la vida religiosa de los moriscos de Adzeneta que transmite el proceso inquisitorial

3.3.1. Textos del proceso inquisitorial que aluden a la mezquita de Adzeneta

Seguidamente nos vamos a centrar en reproducir la información más relevante que encontramos en el legajo acerca de la mezquita-mausoleo –o *zāwiya*– de Adzeneta, así como sobre la vida y romerías que los moriscos hacían a la misma. Copiamos del documento los fragmentos que consideramos más ilustrativos[49].

En la parte [1.1.] en que P. Boronat recoge y resume el listado de testigos y sus deposiciones ante el Santo Oficio, se dice que:

> **[§ 1]** Miguel Juan Torres declaró que en la Vall de Guadalest y en los otros valles de por allí todos los nuevos convertidos de moros viven como moros y que tenían una mezquita en un lugar de la Vall de Guadalest, que se dice Adzaneta, a donde iban a hacer sus ceremonias y otras devociones como moros.
>
> Mosén Antonio Juan Aznar, clérigo de Misa rector de la Vall de Seta, confirmó que todos los moriscos de su rectoría vivian como moros y confirmó que la mezquita de Adzaneta se había repuesto por orden del almirante. Este testigo había pintado con almagra, unas cruces en la mezquita por lo cual tuvo unas contestaciones con el almirante añadiendo que en aquellas valles viven los moros en su secta con más desvergüenza que en todo este Reyno y hacen sus ceremonias y guardan sus pascuas públicamente y todos grandes y chicos están circuncidados y hacen todas las ceremonias de moros sin recelarse ni temer a nadie.
>
> Fernando de Orduna, criado del almirante, confirma que de orden de este se reparó la mezquita de Adzaneta y que los moriscos de por allá viven todos como moros haciendo su vida y ceremonias de moros.
>
> [… …]
>
> Mossen Juan Just, presbítero, natural de Villahermosa, confirmó la reconstrucción de la mezquita y que algunos moriscos de Segorbe iban a velar en la misma.
>
> […]
>
> Francisco Rivas, cristiano nuevo natural de Túnez, vecino de Benaguacil, confesó que habiendo ido al Valle de Guadalest practicó las ceremonias moriscas rezando la oración del Hamdu en la mezquita[50].

49. Cara a una mejor inteligibilidad se ha tabulado el texto publicado por P. Boronat y Barrachina y se ha actualizado mínimamente la ortografía, especialmente en los acentos y algunas mayúsculas.

50. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, pp. 446-447.

[§ 2] D. Hernando de Abenamir, sacado de las cárceles secretas, dijo en 2 de junio de 1568 […] que el dicho Almirante era causa de todo aquel daño, porque habla consentido que en Guadalest, que es su tierra, se labrase una mezquita y viniesen allí de diversas partes los moriscos a velar y hacer sus estaciones y por ello le daban diez libras cada año, como lo solían dar en tiempo de moros[51].

En la parte [2.1.], que es la copia del documento en que se desgranan los diversos argumentos que componen la «Acusación», traslado literal del propio expediente y parte que consideramos más significativa, se aduce lo siguiente:

[§ 3] […] Item que todas las mezquitas de los lugares de los moriscos deste reyno después de bautizados los moros de él fueron, por orden y mandamiento de su magestad con celo cristiano y católico, mandadas cerrar y se cerraron y después se erigieron en iglesias y esto fue tan público y notorio que no hay en todo el reino quien lo pueda ignorar.

Item que mucho a que el dicho don Sancho de Cardona, hallándose en la Vall de Guadalest que es suya de nuevos convertidos de moros, yendo discurriendo por los lugares de la dicha Vall llegando al lugar de Adzaneta que es uno de ellos, vio un edificio derrivado que en tiempo de moros habia sido mezquita y a do en cierto tiempo del año solían venir y juntarse muchos moros a hacer vigilias y ceremonias de su secta y pregunto que qué era aquello y respondiendo los moriscos que le acompañaban que era mezquita, el dicho don Sancho les dijo que porqué la tenían tan mal aderezada y respondiendo los dichos convertidos que no la osaban labrar por ser mezquita; el dicho D. Sancho les dixo que la labrasen que él les daba licencia para ello.

Item que en tiempo que no eran bautizados los dichos moriscos deste reyno también se juntaban a hacer las dichas ceremonias en la dicha mezquita pretendiendo y falsamente afirmando que había allí una sepultura de un moro santo.

Item que la falsa devoción que los dichos moriscos tenían al dicho lugar por dicha causa les hizo procurar que el dicho don Sancho de Cardona diesse la dicha licencia para edificar la dicha mezquita la cual les dio incurriendo en las penas y censuras que los sacros cánones [im]ponen a los que erigen templos de infieles en tan gran oprobio de nuestra santa fe católica.

Item que con la dicha licencia, los moriscos del dicho lugar de Adzaneta con mucha presteza ayudados de los de la Vall, edificaron la dicha mezquita y le hizieron unos portales principales para hacer la çala y el aguado y allí se labavan.

Item que echo el dicho edificio de mezquita en ciertos tiempos del año muy publica y escandalosamente y como si fuera en Fez, acudían allí muchos

51. *Ibidem*, vol. I, p. 448.

moriscos del dicho lugar y de la Vall de Guadalest, de Granada, Aragón y Cataluña y de otras partes de este reyno, hombres y mujeres, a hacer sus ceremonias de moros y muchas veces se juntaban a ello más de seiscientas personas muchas de las cuales iban allí descalzas como si fuessen en romeria.

Item que lo susodicho duro muchos años sabiéndolo y entendiéndolo y, a lo que es de creer, favoreciéndolo el dicho don Sancho de Cardona y las personas puestas por el al govierno del dicho lugar y de los Valles de Guadalest, Confrides y Seta de lo qual resulto tan grande scandalo en todo el reyno que no se hablaba en otra cosa.

[…]

Item que aunque duró muchos años el gran concurso público de moriscos deste reyno de Castilla, de Aragón y Cataluña en la dicha mezquita en ciertos tiempos de cada un año a hacer sus ceremonias con alfaquíes revestidos a su modo, con scandalo de todo el reyno y ni el dicho don Sancho ni persona alguna de las por él puestas para el gobierno de las Valles donde está edificada la dicha mezquita, les fue a la mano ni lo vino a manifestar a este Santo Oficio antes como cosa que consistía en solo el favor del dicho don Sancho de Cardona como obra suya se conservó y prosiguió sabiéndolo y consintiéndolo los susodichos en grande menosprecio de nuestra santa fe cathólica.

Item que tan pública fue la erección de la dicha mezquita e legión de concurso de moriscos en ella y tan grande el scandalo que dello resultó que uvo de venir a noticia del Reverendísimo Arzobispo de Valencia y después a la de la sacra magostad del rey don Philipe nuestro señor y por mandamiento de su magostad como cristianíssimo, fue mandado derribar el edificio de la dicha mezquita y aunque se derribó, como el ánimo y voluntad de los moriscos quedo en pie de vivir como moros y la del dicho de favorecerles, los dichos convertidos sus vasallos siempre continuaron la vida en la dicha pervertida secta haciendo sus reprobadas ceremonias ansí en bodas y casamientos como en ayunar el Ramadán, guardando las pasquas que acostumbran los moros, circuncidándose todos grandes y pequeños. […][52].

[§ 4] […] Item que tanto favor han hallado los convertidos de moros del dicho almirante para la observación de su secta que no solo en aquellas valles de Guadalest, Confrides y de Seta erigieron con su licencia la dicha mezquita y continuaron en ella las ceremonias sobredichas pero aun en Bechi, que es del dicho don Sancho y donde el suele residir más que en los otros lugares suyos, viven los moriscos como los moros en Argel celebrando las ceremonias de moros y aún lo que es de doler teniendo lugar común en el dicho lugar de Bechí a donde hazer la çala, cosa de que no podía pretender ignorancia el dicho don Sancho ni sus ministros sin poner remedio en esto.

52. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, pp. 450-452. M. García Arenal, *op. cit.*, pp. 145-148.

> Item que no solamente el dicho don Sancho no corrigió a los dichos moriscos de hacer la dicha vida de moros tan pública, más aún, les animaba a ser moros.
>
> […] estando presente el dicho don Sancho respondiendo los dichos moriscos que no querían ser christianos sino moros, el dicho don Sancho callo con lo qual parece que se contento de la respuesta y era conforme a su voluntad.
>
> Item que tratando de los dichos nuevos convertidos y su reduction a dicho el dicho don Sancho que seria bien que en lo exterior fingiesen cristiandad y en lo interior fuessen moros y que viviesen como quisiesen en secreto en lo qual muestra claramente el deseo que tiene de que se conserven en su secta a lo menos en lo secreto ya que no pueden en lo público[53].

En el texto [3.1.], en que se traslada del original el documento de la «Sentencia» impuesta se argumenta como hecho suficientemente probado que:

> **[§ 5]** […] hauía favorecido a los nuevamente conuertidos de moros de este reyno en los ritos y ceremonias de la secta de Mahoma y su observancia siendo manifiesto fauctor dellos en gran detrimento de su conciencia y escándalo desta república, y reyno.
>
> Y que en cierta parte de su estado auia permitido por muchos años y tiempo que los nuevos convertidos tuviesen publica mezquita donde se hiziesen los ritos y ceremonias de la dicha secta de Mahoma permitiendo que en ella hubiese pilas para hazer el açala y aguado donde se hazían vigilias por muchos de los nuevos convertidos delas comarcas diciendo que venian a visitar la sepultura de un moro santo. Y que así mesmo estando parte de la dicha mezquita caída el dicho almirante la auía mandado reparar y reedificar y hauía mostrado sentimiento de que ciertas personas huviesen puesto ciertas cruces de almagra en la dicha mezquita y consentía que la dicha secta se mostrase públicamente por alfaquíes en su tierra[54].

Finalmente, dentro de esta «Sentencia», parece que se exculpa la parte relativa a la mezquita de Adzeneta, con el siguiente argumento:

> **[§ 6]** […] dicho almirante con juramento respondió que lo contenido en la dicha acusación se lo levantauan y era falsedad excepto lo que tocaba a la dicha mezquita y que si él la hauia mandado reedificar hauía sido inconsideradamente y entendiendo que adelante podía seruir de Iglesia y que el hauía estado muchos años sin entrar en sus tierras y no tenía noticia de lo que los moriscos de ellas hazían […][55].

53. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, pp. 453-454.
54. *Ibidem*, vol. I, pp. 466-467.
55. *Ibidem*, vol. I, p. 468.

3.3.2. Las diversas informaciones transmitidas en este proceso sobre la mezquita de Adzeneta

Hasta aquí los principales fragmentos textuales del documento 7 en que se recogen los principales argumentos expuestos en el proceso referidos a la erección, restauración y al culto en la mezquita de Adzeneta. Seguidamente segmentamos en diversos epígrafes toda la variada información de este riquísimo proceso inquisitorial:

3.3.2.1. Una mezquita-mausoleo en Adzeneta, en el valle de Guadalest

De lo que no hay duda alguna, porque se repite en diversos lugares, es de que se habla de una mezquita, sita en Adzeneta, en el valle de Guadalest: «tenían una mezquita en un lugar de la Vall de Guadalest, que se dice Adzaneta, a donde iban a hacer sus ceremonias y otras devociones como moros», y de hecho se la denomina comúnmente «mezquita de Adzaneta». Sin duda que es la misma *zāwiya* de los Sīd Bono, de la que también nos hablan los seis documentos de época mudéjar que hemos recogido en el § 2.

Finalmente, «tan pública fue la erección de la dicha mezquita e legión de concurso de moriscos en ella y tan grande el scandalo que dello resultó que […] por mandamiento de su magostad como cristianíssimo, fue mandado derribar el edificio de la dicha mezquita y aunque se derribó, […] los dichos convertidos sus vasallos siempre continuaron la vida en la dicha pervertida secta».

3.3.2.2. El edificio

El edificio de la mezquita-mausoleo de Adzeneta es antiguo, y se hallaba derruido. Los moriscos del valle de Guadalest no se atrevían a restaurarla por su condición de edificio religioso musulmán. Una parte esencial de la acusación estriba en que el almirante les había dado permiso para que la reconstruyeran: «confirmó que la mezquita de Adzaneta se había repuesto por orden del almirante»; «Fernando de Orduna, criado del almirante, confirma que de orden de este se reparó la mezquita de Adzaneta»; «Mossen Juan Just, presbítero, natural de Villahermosa, confirmó la reconstrucción de la mezquita»; «D. Hernando de Abenamir, sacado de las cárceles secretas, dijo en 2 de junio de 1568 […] que el dicho Almirante era causa de todo aquel daño, porque habla consentido que en Guadalest, que es su tierra, se labrase una mezquita»; «erigieron con su licencia la dicha mezquita».

En el documento [2.1.] de la acusación se precisa que: «don Sancho de Cardona, hallándose en la Vall de Guadalest que es suya de nuevos convertidos de moros, yendo discurriendo por los lugares de la dicha Vall llegando al lugar de Adzaneta que es uno de ellos, vio un edificio derrivado que en tiempo de moros había sido mezquita […] el dicho don Sancho les dijo que porqué la tenían tan mal aderezada y respondiendo los dichos convertidos que no la osaban la-

brar por ser mezquita; el dicho D. Sancho les dixo que la labrasen que él les daba licencia para ello»; «la falsa devoción que los dichos moriscos tenían al dicho lugar por dicha causa les hizo procurar que el dicho don Sancho de Cardona diesse la dicha licencia para edificar la dicha mezquita».

En la «Sentencia» [3.1.], se reconoce «que así mesmo estando parte de la dicha mezquita caída el dicho almirante la auía mandado reparar y reedificar».

Además de calificarse con frecuencia de "mezquita" el complejo religioso, se añade también que era un mausoleo: «se juntaban a hacer las dichas ceremonias en la dicha mezquita pretendiendo y falsamente afirmando que había allí una sepultura de un moro santo»; «diciendo que venian a visitar la sepultura de un moro santo».

En cuanto a la materialidad y partes de su construcción se dice que: «con la dicha licencia, los moriscos del dicho lugar de Adzaneta con mucha presteza ayudados de los de la Vall, edificaron la dicha mezquita y le hizieron unos portales principales para hacer la çala y el aguado y allí se labavan»; «en ella hubiese pilas para hazer el açala y aguado». Se menciona, por tanto, el edificio de la mezquita, como unos «portales principales» o naves porticadas –columnadas– en las que hacía la oración comunitaria, además de las abluciones, debiendo, por tanto, existir alguna fuente para realizar el lavatorio (posiblemente en su patio).

3.3.2.3. Los moriscos hacen vida de musulmanes

Es una expresión muy repetida en diversos lugares de la declaración y del pliego de acusaciones: «Mosén Antonio Juan Aznar, clérigo de Misa rector de la Vall de Seta, confirmó que todos los moriscos de su rectoría vivian como moros»; «en aquellas valles viven los moros en su secta con más desvergüenza que en todo este Reyno y hacen sus ceremonias y guardan sus pascuas públicamente y todos grandes y chicos están circuncidados y hacen todas las ceremonias de moros sin recelarse ni temer a nadie»; «Fernando de Orduna, criado del almirante, confirma que […] los moriscos de por allá viven todos como moros haciendo su vida y ceremonias de moros».

En el documento de «Acusación» se expresa que «en tiempo que no eran bautizados los dichos moriscos deste reyno también se juntaban a hacer las dichas ceremonias en la dicha mezquita»; «en aquellas valles de Guadalest, Confrides y de Seta erigieron con su licencia la dicha mezquita y continuaron en ella las ceremonias sobredichas pero aun en Bechi, […] viven los moriscos como los moros en Argel celebrando las ceremonias de moros».

Y se quejan de que «aunque duró muchos años el gran concurso público de moriscos […] ni persona alguna de las por él puestas para el gobierno de las Valles donde está edificada la dicha mezquita, les fue a la mano ni lo vino a manifestar a este Santo Oficio».

Después de ordenarse la destrucción de la mezquita «continuaron la vida en la dicha pervertida secta haciendo sus reprobadas ceremonias ansí en bodas

y casamientos como en ayunar el Ramadán, guardando las pasquas que acostumbran los moros, circuncidándose todos grandes y pequeños».

En la «Sentencia» [3.1.] se le condena porque «auia permitido por muchos años y tiempo que los nuevos convertidos tuviesen publica mezquita donde se hiziesen los ritos y ceremonias de la dicha secta de Mahoma permitiendo que en ella hubiese pilas para hazer el açala y aguado», y que «consentía que la dicha secta se mostrase públicamente por alfaquíes en su tierra».

3.3.2.4. Oraciones y otras actividades

De modos diversos se detalla lo que se realizaba en ella: «a donde iban a hacer sus ceremonias y otras devociones como moros»; «Mossen Juan Just, presbítero, natural de Villahermosa, confirmó […] que algunos moriscos de Segorbe iban a velar en la misma»; «D. Hernando de Abenamir, sacado de las cárceles secretas, dijo en 2 de junio de 1568 […] viniesen allí de diversas partes los moriscos a velar y hacer sus estaciones y por ello le daban diez libras cada año, como lo solían dar en tiempo de moros».

En el documento [2.1.], de la acusación se dice que: «en cierto tiempo del año solían venir y juntarse muchos moros a hacer vigilias y ceremonias de su secta», «en la dicha mezquita en ciertos tiempos de cada un año a hacer sus ceremonias con alfaquíes revestidos a su modo»; «hizieron unos portales principales para hacer la çala y el aguado y allí se labavan»[56], esto es, ampliaron el edificio con unos pórticos y una fuente para hacer las abluciones.

Allí hacían no solo la oración comunitaria, sino «sus reprobadas ceremonias ansí en bodas y casamientos como en ayunar el Ramadán, guardando las pasquas que acostumbran los moros, circuncidándose todos grandes y pequeños», clara enumeración de las ceremonias tradicionales de los musulmanes, a las que habría que añadir las "vigilias" o sesiones de devoción mística: en la Sentencia [3.1.] se afirma que «se hazían vigilias por muchos de los nuevos convertidos de las comarcas diciendo que venían a visitar la sepultura de un moro santo».

3.3.2.5. La gran romería anual

Como en época mudéjar, Adzeneta seguía siendo el destino de la romería anual y se expresa claramente que «en ciertos tiempos del año muy pública y escandalosamente y como si fuera en Fez, acudían allí muchos moriscos del dicho lugar y de la Vall de Guadalest, de Granada, Aragón y Cataluña y de otras partes de este reyno, hombres y mujeres, a hacer sus ceremonias de moros y muchas veces se juntaban a ello más de seiscientas personas muchas de las cuales iban allí descalzas como si fuessen en romeria»; «en ciertos tiempos de cada un año a hacer sus ceremonias».

56. En el doc. 15 se describe la "çala" u oración según descripción de los moriscos. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, pp. 510-511.

Se expresa también que: «en la dicha mezquita en ciertos tiempos de cada un año a hacer sus ceremonias con alfaquíes revestidos a su modo».

Precisamente tanta afluencia de gentes es la que levanta las alarmas de los poderes públicos, tanto en época mudéjar, como también en la morisca, época en la que la visibilidad del culto musulmán acabó siendo el origen del citado proceso contra Sancho de Cardona, el señor de Cocentaina, cuyo proceso inquisitorial y sentencia buscó acabar con ese culto.

3.3.2.6. Procedencia de los romeros

Tras la reconstrucción de la mezquita, las peregrinaciones vuelven a restablecerse, aunque veladamente y a cambio de un impuesto anual al señor de Guadalest. Según los diversos testigos de cargo, acudían a la mezquita moriscos de muy diferentes lugares del reino de Valencia, entre ellos de Segorbe y Benaguacil, para la vigilia y para hacer una estancia allí y, para poder acudir, pagaban diez libras anuales («y por ello le daban diez libras cada año, como lo solían dar en tiempo de moros»). Al final, todo se resume en ingresos fijos, de modo que el entendimiento económico era beneficioso para las dos partes.

Acudían desde procedencias muy diversas a «el dicho edificio de mezquita en ciertos tiempos del año muy publica y escandalosamente y como si fuera en Fez, acudían allí muchos moriscos del dicho lugar y de la Vall de Guadalest, de Granada, Aragón y Cataluña y de otras partes de este reyno, hombres y mujeres». Es curioso cómo en este 1569 en que se dicta sentencia se vuelve a reiterar, como se hizo más de dos siglos antes, que acuden a este lugar del valle de Guadalest musulmanes del toda la corona de Aragón, de Granada y de toda la península; es evidente que en esta época el reforzamiento de la seguridad costera haría casi imposible la llegada de los peregrinos magrebíes que sí llegaban en los siglos anteriores.

4. Significado y relevancia de la romería anual de los musulmanes a Adzeneta

4.1. En época mudéjar, los seis documentos recogidos nos informan que las familias mudéjares valencianas tenían la costumbre de acudir en peregrinaje al lugar de Adzeneta, en el valle de Guadalest, en donde había una mezquita-mausoleo que solo puede ser la *zāwiya* de los Banū Sīd Būnuh. Acudían todos los años, al principio masivamente, en un viaje de peregrinación calificado como «romería» en uno de los documentos[57].

57. En el doc. 4 se expresa «a Adzeneta en lur romiatge».

Además expresan qué iban a hacer los viajeros, peregrinos o romeros que acudían a Adzeneta: iban a la tumba de un santo musulmán muy venerado[58], realizando allí su oración y otras devociones, "ofrecían oraciones y dedicatorias"[59].

En dos documentos se precisa más y se expone: «anar a Adzeneta per vetllar» (doc. 4), «per a la vetlla» (doc. 5), esto es, iban "para la vela, para la vigilia". 'Vetlla', según el *DIEC2* es 'Vigília', y, a su vez, este término es: "Celebració litúrgica nocturna, especialment la de Nadal i la de Pasqua", además de "Acció d'estar despert". En consonancia con esta cadena semántica, el contexto de esta «vetlla» sería el de una "vigilia, velada [nocturna de oración]", esto es, una oración realizada por todos los peregrinos, conjuntamente, a lo largo de, al menos, toda una noche, la cual, quizás, se prolongaba durante más tiempo.

Nos llama la atención que en cuatro de los seis documentos de época mudéjar mencionados se hace mención explícita de que en la peregrinación viajaban no solo hombres, sino también mujeres[60], señalándola de este modo como una manifestación religiosa familiar y colectiva, en la que se hacían notar las mujeres de todas las edades, incluso, a veces, también solas[61].

Llegaban desde todo el reino de Valencia, pero también desde el reino nazarí de Granada y del Magreb, lo cual la convertía en masiva, internacional, y de ahí que saltaran las alarmas sobre su potencial peligrosidad. En un primer momento no había limitación para el viaje, pero a partir de 1379 se incrementan, primero el control de los viajeros, control que lleva luego a restricciones para hacer la romería a la que fuera antigua *zāwiya* o mezquita de los Banū Sīd Būnuh.

4.2. El proceso inquisitorial a Sanç de Cardona, bien datado entre 1540 y 1569, nos informa de hasta qué punto pervive la situación precedente hasta el último cuarto del s. XVI. Es curioso que se afirme que, a pesar de que fuera derruido el edificio de la mezquita como consecuencia de la denuncia y de la intervención del arzobispo de Valencia, «el ánimo y voluntad de los moriscos quedó en

58. Se expresa como: «ad mezquitam dicti loci, in qua, ut dicitur, iacet quidam sarracenus, quem asserunt eorum profetam», "a la mezquita del dicho lugar, en la que, según se dice, está enterrado un importante musulmán, que aseguran es un profeta de ellos" en doc. 1; «mezquita, in qua fuit sepultus quidam sarracenus», "mezquita, en la que fue sepultado un importante musulmán", doc. 2; «per I moro qui-y jau, lo qual dien ells que és sanct», "por un musulmán que allí yace, que ellos dicen que es santo", doc. 3.

59. Concretamente lo expresan del modo siguiente: «venerit pro orando» "venían para [hacer] oración y otras [devociones]", en doc. 1; «veniunt ad mezquitam predictam causa inibi faciendi oracionem», "vengan a dicha mezquita, y en ella hagan oración", y «ad dictam mezquitam venire et inibi oracionem per eos fieri», "vengan a dicha mezquita, y en ella hagan oración", ambas en doc. 2; «ad mesquitam de Atzaneta venerunt et in eadem oblaciones et encennia obtulerunt», "a la mezquita de Adzeneta vinieron, ofreciendo en la misma oraciones y dedicatorias [«encennia»]", doc. 6.

60. Lo cual se expresa en los siguientes términos: «sarracenus et sarracena», en doc. 1; «sarracenos et sarracenas», doc. 2; «portadors de la present, ab ses mullers, […] que-ls dits moros lexets anar ab ses mullers», doc. 4; «sarraceni et sarracene», doc. 6.

61. Como se expresa en el doc. 4: «moros nostres de Segorb e de Eslida, portadors de la present, ab ses mullers, qui són de vint en vint, e cinch casades».

pie de vivir como moros y la del dicho [Sancho de Cardona] de favorecerles, los dichos convertidos sus vasallos siempre continuaron la vida en la dicha pervertida secta», esto es, se afirma que siguió celebrándose la romería y que continuaron llevando vida de musulmanes los habitantes del valle de Guadalest y de toda la comarca.

Si en el valle de Guadalest se sigue conservando el culto musulmán, será la mezquita de Adzeneta el lugar que centralice un culto de raíces sufíes mucho más importante que la cotidiana oración (o "çala"), de ahí su trascendencia a lo largo de los siglos. Los moriscos del valle insisten a su señor, quien a cambio de cobrar una tasa de «diez libras cada año, como lo solían dar en tiempo de moros», accede a la reconstrucción de la mezquita y a que se vuelvan a producir las romerías a la misma. Esto se detalla en el documento del proceso: por un lado, nos informa de la cadencia cotidiana de las oraciones en la mezquita, pero, sobre todo, de la importante romería anual que congregaba a muchos peregrinos en Adzeneta. Se aporta hasta una cifra: «hombres y mujeres, a hacer sus ceremonias de moros y muchas veces se juntaban a ello más de seiscientas personas muchas de las cuales iban allí descalzas como si fuessen en romeria», elevada si pensamos en que se trataba de una manifestación religiosa y una concentración que estaba prohibida y perseguida por la Iglesia y el resto de autoridades civiles. En los documentos mudéjares se dice que acuden a la «vetlla», a la "velada", que es como se denomina a la misma, entendida como la velada de oración que se prolongaría toda la noche, una velada de carácter sufí, con gran probabilidad.

La romería anual suponía un hito en la vida religiosa de toda la comarca de la montaña alicantina y valenciana. Con toda certidumbre la oración colectiva y la "velada" de oración suponían el momento cumbre para toda la comunidad. Esta oración se haría en la mezquita y cerca de la tumba del "santo" que en tiempos pretéritos estuvo allí enterrado, dejando su imperecedera baraka.

En el informe de la acusación se dice que «sus vasallos siempre continuaron la vida en la dicha pervertida secta haciendo sus reprobadas ceremonias ansí en bodas y casamientos como en ayunar el Ramadán, guardando las pasquas que acostumbran los moros, circuncidándose todos grandes y pequeños». Una reunión que se prolonga durante varios días entre personas de idéntica condición morisca es el período propicio para las relaciones sociales, para hacer amistades y propiciar el reencuentro de unas viejas amistades que se volverían a ver cada año en este mismo lugar. Pero también para celebrar las ceremonias de las "fadas" a los niños nacidos hace poco tiempo[62], para celebrar la circuncisión de al-

62. Sobre el rito de las "fadas" o la imposición del nombre al nacido, que también algunas fuentes denominan como "bautizo" de los niños moriscos, ver Dolors Bramon, «El rito de las fadas, pervivencia de la ceremonia islámica de la aqīqa», *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas religiosas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, bajo la dirección del profesor Abdeljelil Temimi, Zaghouan (Túnez), ed. CEROMDI, 1989, pp. 33-38. Luis F. Bernabé Pons: «Las fadas del Mancebo de Arévalo», *Asomantes. Revista de la Asociación de Graduadas de la Universidad de Puerto Rico*, 2020, pp. 57-78.

gún chaval, o no tanto, aprovechando la presencia de barberos, siendo el tiempo más propicio para concertar acuerdos de matrimonio, y también para celebrar bodas y sus fiestas correspondientes, como bien se expresa en el informe.

De ahí que se indique que a esta concentración acuden «hombres y mujeres», porque la vida social de la parte femenina de la comunidad morisca también tenía su importancia y desarrollo en esta concentración. Allí habría ocasión para tratar con médicos, barberos, arreglahuesos y comadronas, y también para hacerse con amuletos para la fertilidad, amarrar el amante, preservar a los niños pequeños, conservar la salud y estar siempre protegidos frente a todo mal. De esto no se habla en el proceso, pero esta parte creencial propia de la religiosidad popular es una de las manifestaciones inherentes a las romerías a los morabitos, en el pasado y en el presente.

Como es evidente, tal concentración de gentes de tan diversa procedencia conllevaría un movimiento económico de primer orden: allí se establecerían pactos económicos y negocios comerciales de todo tipo. Toda romería siempre tiene aparejado un mercado, y si tenemos en cuenta que se quedaban los romeros durante varios días, mayores posibilidades de negocio y de trasiego económico habría. La finalidad comercial no se ha de dejar de lado, y reportaría importantes beneficios para los moriscos locales del valle de Guadalest, pero también para el almirante de Aragón, para quien tan numerosa reunión de moriscos le reportaría importantes rentas, por vía de la tasa que cobraba. Tiene, por tanto, una lógica económica que accediera a esas reuniones, a pesar del peligro que conllevaba que las autoridades religiosas pudieran llegar a tener noticia de tales celebraciones.

Para concluir, el argumento aducido por Sanç de Cardona para excusar el permiso que concedió para permitir la reconstrucción de la mezquita fue que: en «que lo contenido en la dicha acusación se lo levantauan y era falsedad, excepto lo que tocaba a la dicha mezquita y que si él la hauia mandado reedificar hauía sido inconsideradamente y entendiendo que adelante podía seruir de Iglesia y que el hauía estado muchos años sin entrar en sus tierras y no tenía noticia de lo que los moriscos de ellas hazían»[63].

Resumen

En el presente trabajo se presentan y comentan, en primer lugar, seis noticias de época mudéjar (de entre 1336 y 1400) que hablan de la existencia de una mezquita en Adzeneta, en el valle de Guadalest (Alicante). En este valle y en los vecinos había una relevante población de mudéjares, los cuales acudían una vez al año a esta mezquita, en una importante peregrinación –o romería–,

63. P. Boronat, *op. cit.*, vol. I, p. 468.

a la que iban mudéjares de todo el reino de Valencia, Granada y también del Magreb. Volvemos a encontrar que Sancho de Cardona, señor de Guadalest y almirante de Aragón, permite la reconstrucción de esta mezquita, lo cual le cuesta ser objeto de un largo proceso inquisitorial (1540-1569). En el texto de este proceso se aportan importantes datos sobre la mezquita de Adzeneta, sobre los moriscos del valle y sobre la citada peregrinación anual. Se recogen los datos referidos a la mezquita y se comenta la significación de la peregrinación –o romería– anual de los moriscos a Adzeneta.

Palabras clave: peregrinaciones musulmanas, mudéjares, moriscos, Adzeneta, valle de Guadalest, mezquitas antiguas, Sancho de Cardona, almirante de Aragón.

Abstract

Mudejar and Morisco pilgrimages to the Adzeneta Mosque (Valle de Guadalest, Alicante). The Inquisitorial process to Sancho de Cardona (1540-1571).

This paper presents and comments, first of all, on six Mudejar period documents (from 1336 to 1400) that informs about the existence of a mosque in Adzeneta, in the Guadalest Valley (Alicante). In this valley and in the neighbouring areas there was a significant population of Mudejars, who went once a year to this mosque, in an important pilgrimage, to which Mudejars from all over the Kingdom of Valencia, Granada and also from the Maghreb flocked. Once again, we find that Sancho de Cardona, Lord of Guadalest and Admiral of Aragon, allowed the reconstruction of this mosque, which deals him to a long inquisitorial process (1540-1569). The text of this process provides important information about the mosque of Adzeneta, about the Moriscos of the valley and about the aforementioned annual pilgrimage. The data referring to the mosque is collected and the significance of the annual pilgrimage of the Moriscos to Adzeneta is commented on.

Keywords: Muslims' pilgrimage, Mudejars, Moriscos, Adzeneta, Valle de Guadalest, ancient mosques, Sancho de Cardona, Admiral of Aragon.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.19
Para citar este artículo:
Pascual Martínez, José, «Notas sobre la aculturación y asimilación de los moriscos antiguos murcianos». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.19

NOTAS SOBRE LA ACULTURACIÓN Y ASIMILACIÓN DE LOS MORISCOS ANTIGUOS MURCIANOS

*José Pascual Martínez**

La cristianización de los "nuevos convertidos de moros" dependió de la situación anímica y social de la que partían en los diversos reinos de la monarquía española. En general, a finales del siglo XVI, la asimilación de los nuevos convertidos era mayor en Castilla que en los reinos de Granada y de Valencia. Quizá era la consecuencia de su decisión voluntaria de adoptar la fe cristiana, mientras que los musulmanes granadinos se convirtieron para evitar el exilio[1]. La abolición del estatuto mudéjar en la corona de Aragón tuvo lugar veintitrés años más tarde que en Castilla, como efecto de la revuelta antinobiliaria de las Germanías del reino de Valencia en el verano de 1521 y el bautismo forzoso de un gran número de musulmanes[2]. Carlos V decretó su expulsión en noviembre de 1525, rompiendo la promesa de no convertirlos por la fuerza[3].

Evangelizar a estos numerosos "nuevos convertidos de moros" e integrarlos en la sociedad cristianovieja suponía un gran desafío para la Monarquía y para la Iglesia, ya que se les había impuesto la conversión sin previa catequesis. Sin embargo, el cuerpo social no fue capaz de integrar a estos musulmanes recientemente bautizados, tanto por la resistencia de los neófitos a adoptar la nueva fe como por las carencias de las estructuras eclesiásticas[4]. Viendo la len-

* Doctor en Historia Moderna y cronista oficial de la villa de Pliego (Murcia).

1. Cf. M. Á. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, Instituto Isabel la Católica, 1969, pp. 127-130. La pragmática del 12-II-1502 en M. García-Arenal, *Los Moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1996, p. 15 (en Granada el 20-VII-1501 y en Sevilla el 12-II-1502).
2. Cf. R. García Cárcel, *Las Germanías de Valencia*, Valencia, Península, 1975, pp. 208-216; R. Benítez, «Estudio preliminar», en H. Ch. Lea, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Alicante, Universidad de Alicante, 2005, pp. 27-64.
3. Cf. I. Poutrin, «La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés», *Revue historique*, 648/4, 2008, pp. 819-855.
4. B. Franco Llopis, «La erección de nuevas rectorías de moriscos en la diócesis valenciana durante el siglo XVI. Problemas histórico-artísticos», *Áreas*, 30, 2011, pp. 31-38.

titud del proceso de cristianización de los moriscos granadinos y queriendo extirpar sus particularidades culturales, se tomaron diversas medidas entre los años 1511 y 1526 para acelerar su integración[5]. En 1526, se puso en tela de juicio la política adoptada hasta entonces, y el emperador Carlos encargó al doctor Carvajal que diseñara un nuevo plan[6]. El 7 de diciembre de 1526, una junta de teólogos reunida en Granada concluyó que, mientras los nuevos convertidos se vistiesen y hablasen como moros, nunca abandonarían su secta, ni serían buenos cristianos. Sus objetivos se ampliaron en 1566 y después de la expulsión parcial de 1570. Sin embargo, la Corona no tenía una clara disposición para atajar lo que señalaba como un mal y, entre los años 1530-1549, negoció con la comunidad morisca diversas treguas en la actividad inquisitorial frente a los criptomusulmanes a cambio de importantes sumas de dinero destinadas a sanear la Hacienda real, sin acompañar esta supuesta benevolencia con serias campañas de evangelización de los moriscos[7].

En el reino de Aragón se siguió una política similar. Carlos V envió a Antonio Ramírez de Haro a Valencia a finales de 1540 para que impulsara la "conversión" de los nuevos cristianos. Anteriormente había acudido con una comisión del inquisidor general Alonso Manrique para aplicar los breves de Clemente VII del 9 de diciembre de 1532 y del 11 de enero de 1533, erigir parroquias en los lugares de moriscos y crear un colegio para niños moriscos en Valencia. Esta segunda vez, Ramírez debía reunirse con el virrey y el arzobispo Jorge de Austria y visitar los lugares de moriscos. Por este motivo, se redactaron unas *ordinacions* que sus párrocos debían aplicar[8]. A su vuelta, Carlos V concedió un nuevo tiempo de gracia, pedido por las Cortes valencianas de 1542, durante el cual los delitos contra la fe se perdonarían en la confesión y la Inquisición no intervendría contra los moriscos durante dieciséis años mientras se les instruía en su nueva fe[9] y comisionó a fray Bartolomé de Los Ángeles y a Ramírez de Haro para esta misión catequizadora[10].

Felipe II mandó al inquisidor de Valencia Gregorio de Miranda el 11 de mayo de 1554 para que visitara a los moriscos valencianos y viera el resultado de la aplicación de las Ordenaciones de Ramírez de Haro[11]. El 26 de agosto de

5. Para una síntesis, cf. A. Gallego y A. Gámir, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1968, pp. 171 y ss.
6. A. Redondo, «El Primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: El del doctor Carvajal (1526)», en L. Cardaillac (ed.), *Les Morisques et leur temps. Table ronde internationale*, París, C.N.R.S., 1983, pp. 111-123.
7. Cf. B. Vincent, «Los Moriscos y la Inquisición (1563-1630)», *Chronica nova*, 13, 1983, pp. 197-206.
8. Cf. R. Benítez, «Un plan para la aculturación de los Moriscos valencianos: "Les ordinacions" de Ramírez de Haro (1540)», en L. Cardaillac (ed.), *op. cit.*, pp. 128-130.
9. Documento en P. Boronat, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico*, Valencia, F. Vives y Mora, 1901, I, p. 413.
10. *Ibidem*, doc. 45, p. 228.
11. Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, lib. 100, f. 92.

1560, remitió un memorial al rey afirmando que los moriscos seguían siendo tan moros como antes[12]. Añadió que Haro no había salido de la ciudad de Valencia[13], mientras que él había visitado todo el reino, procediendo con benevolencia y nombrando alguaciles para vigilar a los moriscos[14]. A continuación, se celebró una junta, cuyos acuerdos fueron enviados a la corte a Flandes y no se supo más[15].

En la corona de Castilla, según los estudios de los historiadores, el panorama es muy heterogéneo, pero generalmente sus moriscos antiguos muestran una actitud distinta a la de los nuevos convertidos granadinos o valencianos, quizá fruto de una mayor aculturación precedente a su bautismo, que estos adoptaron voluntariamente deseosos de integrarse en la Corona con plenos derechos, obtenidos por los privilegios de los Reyes Católicos. Centrándonos en los moriscos antiguos murcianos, podemos aplicar a su conjunto lo que García Avilés escribió refiriéndose a los del valle de Ricote,

> "el comienzo del proceso regresivo del Islam de los moriscos ricoteños hemos de situarlo, al menos, en 1243 con la incorporación del reino de Murcia a la corona castellana, o en 1252, fecha en la que fray Juan de Pereda sitúa las primeras campañas de predicación sobre estos moriscos"[16].

Un siglo después, Fajardo dirá que los moriscos murcianos habían adoptado las costumbres y usos cristianos hasta tal punto que eran "ladinos"[17], porque no se les distinguía de los cristianos viejos en su modo de vestir y de hablar. La lengua fue uno de los principales factores de aculturación[18]. En las zonas aisladas de la corona de Aragón predominaba el uso del árabe dialectal, pero era frecuente el bilingüismo árabe/catalán o valenciano e incluso el cas-

12. Archivo General de Simancas (AGS), Estado (EST), leg. 329, 1, 1561, el inquisidor Miranda a Felipe II, en P. Boronat, *op. cit.*, I, pp. 231-235.

13. Según R. Benítez, «Un plan para la aculturación…», esta afirmación no es exacta, pues Haro visitó diversos lugares del reino.

14. R. Benítez, «Moriscos y curas: la denuncia profética del Dr. Frago», *Saitabi: revista de la Facultat de Geografia i Història*, 42, 1992, p. 20, nota 5, recoge que Miranda escribió desde Cocentaina al Consejo de Inquisición el 20-XI-1551: «La tierra es áspera y peligrosa de moros», AHN, Inquisición (INQ), lib. 911, f. 17.

15. Lo acordado se envió a la Junta de Madrid de 1564, en AGS, EST, leg. 329/1, pub. por P. Boronat, *op. cit.*, I, doc. 17, atribuyéndolo a otra época. Cf. J. Pascual Martínez, «Las ordenanzas del obispo Almeida para los moriscos de la Diócesis de Cartagena», en *Sharq Al-Andalus*, 22, 2017-2018, pp. 95-132.

16. J. M. García Avilés, «Entre el convencimiento y la imposición: el proceso de aculturación de los moriscos del Valle de Ricote», *Murgetana*, 131, 2014, p. 119. Un *talib* ('estudiante') emigrado a Orán se lamenta de la situación religiosa y cultural de los mudéjares hispanos, porque "las innovaciones ilícitas han apagado la luz de la ley islámica", cit. H. Bouzineb, «Respuestas de jurisconsultos magrebíes en torno a la emigración de musulmanes hispánicos», *Hespéris-Tamuda*, 26-27, 1988, p. 65.

17. AGS, EST, leg. 229, 9-I-1611, Informe de don Luis Fajardo al rey: "están tan ladinos […] y tan mezclados con cristianos-viejos que ya se afrentan de que les diga nadie lo contrario".

18. Sigo a Y. el Alaoui, «El jesuita Ignacio de las Casas y la defensa de la lengua árabe. Memorial al padre Cristóbal de los Cobos, provincial de Castilla (1607)», *Áreas*, 30, 2011, pp. 11-28.

tellano. El árabe clásico se conocía muy poco. Entre el monolingüismo absoluto arabófono y el bilingüismo había numerosos grados lingüísticos. En Castilla hablaban castellano y eran muy pocos los que sabían el árabe hasta la llegada de los granadinos en 1570. Las regiones más impermeables eran Granada –monolingüe en árabe hasta la conquista– y Valencia, por su aislamiento en señoríos[19]. A principios del siglo XVI, fray Hernando de Talavera, arzobispo de Granada, pedía a los granadinos con un tono conciliador que abandonaran la lengua árabe, para que "no piensen que aún tenéis la secta de Mahoma en el coraçón, es menester que vos conforméis en todo […] y, más que mucho, en vuestro hablar, olvidando cuanto pudiéredes la lengua arábiga haciéndola olvidar"[20]. Los levantinos conservaron un habla romance, "lengua común y un solo idioma… heredado de la antigüedad"[21], una de las lenguas romances denominadas por las fuentes árabes como idiomas no árabes de al-Andalus "aŷamiyat al-Andalus"[22] o lenguas de andalusíes no árabes "lugat a'āŷim al-Andalus"[23]. Los mudéjares murcianos no usaban ni conocían el árabe, salvo algunos vecinos de Socovos, Abanilla y del valle de Ricote que mantenían contactos mercantiles con Baza o la Gobernación de Orihuela.

En los años posteriores al tratado de Alcaraz (1243), la poca afluencia de cristianos al reino murciano era tal que Castilla facilitó la marcha de los moros más acomodados para disponer de tierras que repartir[24] y en el primer semestre de 1257, coincidiendo con su estancia en el reino, Alfonso X rompió el tratado ubicando a cristianos en las principales villas para avanzar en su castellanización, mediante donaciones y venias para que los castellanos compraran heredades de moros que marchaban a Granada, Marruecos o Egipto[25]. Como consecuencia de la rebelión del año 1266 de la población musulmana andaluza y murciana contra Castilla y su represión, se produjo la marcha de muchos más al perder su condición de "protegidos".

Enterado Alfonso X de la gran devoción de los moros del reino a san Ginés trajo a agustinos de Cornellá de Conflente en el año 1246 para que funda-

19. B. Vincent, «Los moriscos y los idiomas árabe, castellano y catalán», *Proyección de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, I, p. 373.

20. «Memorial, al parecer, de Fray Hernando de Talavera para los moradores del Albaicín», en A. Gallego y A. Gamir, *op. cit.*, pp. 162-163.

21. Anónimo, *Ḏikr bilād al-Andalus*, ed. de L. Molina, p. 75.

22. *Glosario de voces registradas por un botánico anónimo hispano musulmán (ss. XI-XII)*, ed. y trad. M. Asín Palacios (1943), Madrid-Granada, Escuela de Estudios Árabes, p. 39.

23. Ibn Farḫūn al-Mālikī (s. XIV), *Al-dībāŷ al-mudahhab fī ma'rifat a'yān al-madhab*, ed. M. Al-Ahmadi Abul Nur, I, El Cairo, 1972, p. 332. Cf. A. Tahiri, «Los valencianos entre Al-Andalus y España. Del pacto de paz y concordia al edicto de expulsión», en *Congreso "El Islam Cercano. Los moriscos valencianos"*, Valencia, 2009, pp. 31-50, p. 37.

24. J. Torres Fontes, «Los mudéjares murcianos en el siglo XIII», *Murgetana*, 17, 1961, p. 61.

25. J. Torres Fontes, «El Obispado de Cartagena en el siglo XIII», *Hispania*, 52, 1953, pp. 339-401.

ran un monasterio[26], donde, según algunos cronistas árabes, había pervivido la vida monástica hasta el siglo XI o XII[27], hasta la llegada de los almorávides, pero subsistió cierta veneración a la tumba del santo[28], que siguió viva en los siglos XIV y XV, incluso después de su expulsión[29]. En una crónica del siglo XV de un autor anónimo –«La vida e Estoria de San Ginés de la Xara, del Campo de Cartagena»– se relatan varios milagros del santo, con influencia directa o indirecta de un manuscrito o de la tradición oral andalusí[30].

Alfonso X quiso mantener el nivel cultural de la región y a sus estudiosos. Para ello, propuso a Al-Ricotí, el más insigne de los sabios musulmanes, capaz de hablar a judíos y cristianos en sus lenguas, que permaneciese en Murcia dirigiendo una madrasa[31], enseñando en árabe, latín y romance. Sin embargo, esta tuvo una duración efímera, porque "los ruegos y ofrecimientos del rey sabio para que [Al-Ricotí] permaneciera en Murcia no tuvieron éxito"[32].

---

26. Parece que era un escribano de Arlés del s. III decapitado por negarse a firmar condenas de cristianos. El *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus* (s. XII), p. 360, recoge la tradición del traslado de su reliquia a Cartagena. Los peregrinos del "camino francés" contaban este milagro, Aymerico Picaud, libro V o *Guía de peregrinos de Santiago.*

27. La permanencia del culto bajo dominio musulmán la testimonian Al-ʿUḏri (s. XI) y al-Himyari (s. XV), aportando algunas noticias del s. XI.

28. Cf. B. Vincent, «Exilio interior y refugio internacional: los musulmanes de la España Moderna», en J. J. Ruiz Ibáñez e I. Tostado (coords.), *Los exiliados del rey de España*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 96. Recoge la noticia del Archivo Municipal (AM) de Lorca, sala II, leg. 131.

29. Fray M. de Huélamo, *De la vida y milagros del glorioso confesor Sant Ginés de la Xara,* Murcia, Convento de S. Francisco, 1607, Biblioteca Nacional, Manuscritos, S 880, f. 18v.: "las moras africanas y berberiscos que ay en Murcia y Cartagena y por esta tierra (y aun en parte de África) tienen por cierto, que Sant Ginés fue de su tierra. Y aun dizen ellas que fue morabito". Fray P. M. Ortega, *Descripción Chorographica del sitio que ocupa la provincia regular de Carthagena de mi P. S. Francisco*, 1740, reed. Murcia, Diputación, 1959, parte I, lib. III, cap. VIII, n. 27: "concurren a solemnizar su día no sólo los moros y moras que se hallan esclavos en todo este reino, que son muchos, sino también algunos que suelen venir de intento de varias partes de Berbería. Explicanse, diciendo: que es San Ginés el mayor santo y más piadoso que ay en el Cielo, pues no solo atiende a las peticiones y suplicas de los fieles moros, si[no] también de los cristianos. […] dicen que San Gines estar pariente de su gran profeta Mahoma".

30. El manuscrito del s. XV tiene una influencia andalusí (fecha según la Hégira, emplea topónimos islámicos, cuenta un milagro de un moro granadino y aporta datos históricos de época islámica de los ss. VIII y XI). Además, describe el Campo de Cartagena con los rahales (cortijos) del *Libro del Repartimiento de Murcia*. El topónimo islámico "Jara" (posible *al-sara*) alude a un lugar con árboles, y "al-Dayr" (el monasterio) al lugar que menciona Hazim al-Qartayannī en el s. XIII.

31. J. Samsó Moya (1981), «Dos colaboradores científicos musulmanes de Alfonso X», *Llull*, 4, 1981, pp. 171-179.

32. J. Torres Fontes, *La cultura murciana en el reinado de Alfonso X*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio (RAAXS), 1960, p. 7; J. Gómez de Maya, «Concurrencia de los "studia linguarum" mendicantes al orto universitario», *Carthaginensia*, 55, 2013, pp. 123-170; A. Martínez Ripoll, «Aportaciones a la vida cultural de Murcia en el siglo XIII. La "madrissa" de Al-Ricotí y el studium solemne de los dominicos», *Murgetana*, 28, 1968, p. 37. Parece que Al-Ricotí marchó hacia 1272, con la entronización del segundo monarca nazarí (el emir Muhammad II), fecha que concuerda con la residencia de la corte en Murcia, la emigración mudéjar y la ocupación de la mitad de la Arrixaca por los castellanos, J. Torres Fontes, «Los mudéjares murcianos…», p. 74.

La Orden de Predicadores instituyó el Studium Arabicum et Hebraicum "para estudiar las ciencias musulmanas y traducirlas a su idioma, con la intención de someterlas a la crítica", dominando la lengua árabe y la escolástica musulmana y las reglas del debate interreligioso[33], para enseñar a los misioneros la lengua para evangelizar a los infieles y dotarlos de armas para la controversia[34]. La desaparición de estas escuelas se debió a la marcha de la intelectualidad musulmana y judía que atraía a estudiosos de otros reinos.

Los mudéjares más pobres quedaron totalmente desamparados. La *fatwas* insistían en la obligación de emigrar, ya que la permanencia en territorio conquistado por los cristianos les exponía a caer en la apostasía, en especial a los niños y las mujeres, porque perderían su lengua, lo que conlleva el riesgo de incumplir los deberes religiosos expresados en árabe, y consecuentemente perder la religión[35]. La rápida difusión del castellano entre la minoría mudéjar llevó pronto a que sólo algunos conocieran el árabe, por sus relaciones, su procedencia o parentesco. A principios del siglo XVII, se dirá que solo los más viejos hablaban arábigo y que, generalmente, estos eran los más "cerrados de lengua y menos devotos que los demás"[36].

Paulatinamente, los musulmanes fueron abandonando el reino. El sistema señorial laico retrocedió en beneficio de las encomiendas o de los concejos. Por la falta de habitantes, los pequeños señores no obtenían rentas para soportar la guerra, constante en esta tierra, y el rey recurrió a las Órdenes Militares para defender una frontera tan extensa, siendo la Orden de Santiago la que más incrementó sus propiedades en el reino. Los musulmanes marcharon de Aledo, Moratalla, Caravaca, Cehegín y Bullas…, tierras santiaguistas, así como de los centros urbanos de los grandes concejos. Prefirieron organizarse en aljamas apartadas. Algunos se camuflaron con los cristianos en los lugares de la frontera, en las plazas de Moratalla, Caravaca, Mula y Lorca.

Las aljamas establecidas a finales del siglo XIII o en el siglo XIV no coinciden exactamente con las existentes a finales del siglo XV, llegado el momento de la conversión, pues hubo muchos flujos y reflujos debido a las guerras civiles y la vecindad con los reinos nazarí y valenciano. De modo voluntario o forzoso hubo intercambio de población en el valle de Ricote, en Socovos, en Al-

33. Al-Wanšarisi, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ǧāmi' al-mughrib 'an fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, Rabat, 1981, II, p. 149, cit. A. Tahiri, *op. cit.*, p. 43.

34. San Raimundo de Peñafort relata al cuarto maestro general de la Orden, Fr. Juan el Teutónico (hacia 1246), la conversión de muchos moros de Murcia, *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Histórica*, VI, I, p. 12, cit. A. Martínez Ripoll, *op. cit.*, p. 38. Este "studium solemne" duró desde 1266 hasta 1280 y luego quedó como escuela conventual, cf. *ibidem*, pp. 41-43.

35. Las *fatwas* detallan la nostalgia de sus tierras de los andalusíes que emigraban, sobre todo los que vivían en el medio rural, cf. A. Cheddadi, «Émigrer ou rester?», *Cahiers de la Méditerranée*, 79, 2009, pp. 31-50.

36. AGS, EST, leg. 254, Ávila, 30-IV-1612, *Informe de fray Juan de Pereda sobre los mudéjares de Murcia*, pub. J. González Castaño, «El informe de fray Juan de Pereda sobre los mudéjares», *Áreas*, 14, 1992, p. 232 (en adelante, Pereda).

hama, Abanilla y Cieza, y, en menor medida, en Fortuna, Alguazas…, los lugares del "camino morisco" de la corona de Aragón al reino de Granada.

Por esto, Pereda dirá más tarde en su «Relación de lo que se entiende en general desta gente» que "algunos, especialmente los más ancianos, entienden y hablan el arávigo y generalmente los más tienen un acento o tonillo particular que llaman quebrar la lengua"[37], aunque, en realidad, "los mudéxares de quarenta años abajo no hablan arávigo, ni le entienden, siendo el más común lenguage de granadinos y valençianos"[38]. En concreto, fray Juan tratará el tema al hablar de Socovos y de Blanca. En Socovos le dijeron que "de Hellín salieron mudéxares a poblar este lugar", pero no menciona las treinta familias que tiempo atrás habían venido de Baza[39]. "Solo un testigo, sospechoso de enemigo suyo, dice que los viejos hablan arábigo". Le comunicaron que hubo dos o tres casamientos con granadinos, pero se mezclaban con cristianos viejos[40].

Refiriéndose al valle de Ricote, anota que había hecho particular diligencia y había preguntado sobre ellos cuando estuvo en Orihuela, donde muy pocos testigos decían que los del Valle (sin saber especificar quiénes ni dónde), cuando iban al reino de Valencia a contratar pernoctaban en casa de alfaquíes, con los que se comunicaban amigablemente y los saludaban *salemando* y hablaban con ellos arávigo a escondidas[41]. En Villanueva, Hernán López, un morisco, enemigo probado de sus vecinos, le dijo que algunas "viejas hablaban arávigo algunas palabras a escondidas"[42]. También decían que "los más viejos de Blanca hablaban arávigo, siendo más cerrados de lengua y menos devotos que los demás moriscos del Valle". "Y aún se dice que han oído a los demás mudéxares del Valle que estos de Blanca los han echado a perder". Sin embargo, generalmente se habla bien de su cristiandad, afirmándolo doce, uno de ellos su cura.

---

37. Pereda, p. 223.
38. *Ibidem*, p. 224.
39. Los musulmanes granadinos que capitulaban conservaban íntegramente sus bienes raíces. Sin embargo, la revueltas de Baza, Guadix y Almería del verano de 1490 les privaron de ese derecho. Con la conquista de Baza (año 1489), treinta familias marcharon a Socovos, cf. M. Rodríguez Llopis, «Población y fiscalidad en la comunidades mudéjares del Reino de Murcia (s. XV)», *III Simposio Internacional de Mudejarismo*, 1984, p. 41. Los de Ricote mantenían contacto con gente de Baza desde su regreso al valle a finales del siglo XV, perviviendo fuertes lazos familiares, cf. G. Westerveld, «Isabel la Católica (1451-1504) y el Valle de Ricote», *III Congreso Turístico Cultural del Valle de Ricote "Despierta tus Sentidos"*, Mancomunidad Valle de Ricote, 2005, pp. 9-10.
40. Pereda, p. 229. "El cura que agora hay allí no tiene buena opinión, y consta haver causas para estar encontrado con ellos. Con todo eso, dice bien de la cristiandad y modo de vivir y que se mezclan con cristianos viejos". Lo mismo confirmaron otros quince testigos que hablaron bien "y con encarecimiento en materia de devoción y culto divino", incluidos tres o cuatro curas que vivieron en Socovos.
41. *Ibidem*, p. 230.
42. *Ídem*, "y que son enemigos mortales de cristianos viejos y que han hablado con palabras de desacato y notable sentimiento (que le han ofendido y pareçido muy mal) de que los quieran echar". Pero habló bien de "la cristiandad desta gente por las preguntas del interrogatorio y a comer toçino y bever vino".

Los procesos de la Inquisición esbozan cierto panorama sobre este asunto. Parece que la primera ofensiva contra los acusados de seguir la ley de Mahoma se emprendió en el año 1554, cuando tres vecinos de Abanilla fueron relajados y ocho reconciliados[43]. De los autos de fe practicados en Murcia en los años 1554, 1557 y 1559 solo quedan noticias parciales[44]. En el año 1562 acusaron a dieciséis blanqueños de practicar ceremonias de la secta de Mahoma. Dos fueron relajados, tres sufrieron la pena de cárcel y confiscación de bienes, siete fueron castigados con penas pecuniarias y cuatro fueron absueltos[45]. De los otros pueblos del Valle solo constan Diego Buendía (de Ojós, castigado por blasfemo con una multa de diez ducados), y el abaranero Francisco Gómez del Campo (acusado por la ley de Mahoma a un año de cárcel y confiscación de bienes).

En el año 1563, el inquisidor de Murcia, el licenciado Jerónimo Manrique, escribió al marqués de Aguilar que, durante los años que llevaba en el tribunal, había castigado más de mil herejes "con harto peligro de mi salud y costo de mi hazienda"[46]. Se defendía de sus malas prácticas[47]. Su obsesión era inculpar a todo descendiente de judío como herético y se ocupó menos de los moriscos, excepto los de Blanca y Abanilla, a los que castigó severamente, quizá por su trato con moriscos valencianos, o simplemente porque tuvieron la mala suerte de que Manrique frecuentara a Pedro Cachopo, morisco escribano, familiar de la Inquisición, hombre sin escrúpulos que denunciaba a sus vecinos[48]. La pragmática de 1567 renovó la prohibición de hablar en árabe[49], lo que trajo más problemas a los vecinos de Blanca, donde vivían algunos granadinos[50]. Ca-

43. Cf. J. Blázquez Miguel, «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio de Murcia», en *Murgetana*, 74, 1987, pp. 6-109; año 1554: cinco relajados (dos en estatua) y ocho reconciliados; año 1570: uno condenado a seis meses de cárcel y otro a un año; 1573: uno condenado a cien azotes y diez años de galeras. Según Fray M. de Guadalajara y Javier, *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla hasta el valle de Ricote*, Pamplona, Nicolás de Assiayn, 1614, f. 63v.: "un morisco de Hornachos casó en Abanilla y enseñó la secta de Mahoma a sus vecinos, por lo que el tribunal del Santo Oficio penitenció con ochenta sambenitos a otros tantos moriscos".

44. P. Díaz Cassou, *Serie de los obispos de Cartagena, sus hechos y su tiempo*, Madrid, Fortanet, 1985, p. 88.

45. Según J. Blázquez Miguel, *op. cit*. Cf. G. Westerveld, *Miguel de Cervantes Saavedra, Ana Félix y el morisco Ricote del Valle de Ricote en «Don Quijote II» del año 1615*, Blanca, G. Westerveld, 2007, pp. 36-39. Luis Rami Alcaide y Francisco Jufre, tío del escribano Cachopo, fueron ajusticiados. En el padrón de vecinos de 1561 aparecen tres más.

46. AGS, Patronato Real (PR), leg. 3.

47. El notario del Secreto de la Inquisición de Murcia, Gregorio Ardid, denunció a los inquisidores Salazar y Jerónimo Manrique ante la Suprema porque tenían "hambre de que hubiese procesos" para prender y condenar gente, amenazando y pagando testigos, además de cometer otras irregularidades, cf. J. Blázquez Miguel, *El tribunal de la Inquisición en Murcia*, Murcia, RAAXS, 1986, p. 59. Manrique acusó al notario de ascendencia judía y de romper el secreto del Santo Oficio y fue castigado a seis años en galeras, cf. J. C. Domínguez Nafría, *La Inquisición de Murcia en el siglo XVI: el licenciado Cascales*, Murcia, RAAXS, 1991, p. 39.

48. G. Westerveld, *op. cit.*, p. 37.

49. M. García-Arenal, *op. cit.*, p. 16.

50. G. Westerveld, *op. cit.*, pp. 36-37 y 155.

chopo (que se llamaba a sí mismo "servidor general de esta encomienda") acordó con los inquisidores vigilar y denunciar a quien hablara algarabía en la villa. Tanto él como sus hijos se ganaron el odio de sus convecinos[51].

Otro lugar muy castigado por la Inquisición fue Abanilla, quizá por la influencia y el parentesco de moriscos valencianos[52]. Pereda dirá que como "es raya de Valencia" retienen más el tonillo morisco, pero sólo los mayores de cincuenta años entienden el árabe. "Retienen algunos el modo de llorar los muertos, aunque quien lo depone juzga no ser secta sino barbaridad". En la iglesia había noventa y dos sambenitos de "castigados por la secta de Mahoma", pero el más moderno tiene más de cincuenta años[53].

Los cristianos nuevos eran menos numerosos en la zona murciana del obispado de Cartagena que en el territorio valenciano. Mientras la monarquía buscó la uniformidad o «asimilación integradora» de los moriscos, el obispado de Cartagena apenas se preocupó en aplicar las disposiciones reales. Según Juan Bautista Vilar, hasta la década de 1560 los escasos esfuerzos del cabildo catedralicio para que se observasen las disposiciones reales sobre los moriscos no fueron secundadas por el clero parroquial, ni siquiera tenidas en cuenta por los obispos. El mitrado alemán Mateo Lang (1513-1540) –arzobispo de Estrasburgo y cardenal– nunca visitó la diócesis en su largo pontificado. Su sucesor, el humanista Juan Martínez Silíceo (1541-1546), no se concienció del problema (en Toledo, serían los conversos judíos los que centraran su interés), mientras que Esteban de Almeida orientó sus esfuerzos en la necesaria reforma del clero y el sector veterocristiano, sin olvidar prestar atención a los conversos y a los moriscos[54].

---

51. AGS, EH, leg. 371, f. 17, Proceso de Pedro Cachopo. En la información del corregidor realizada en 1610, el secretario del Santo Oficio Andrés de Cisneros testificará que hacía más de cuarenta años que no había ningún penitenciado de estas villas. Añadió que en Blanca se habían encomendado la prisión de herejes y otras tareas importantes a un morisco antiguo, dando muy buena cuenta (Cachopo), AGS, EST, leg. 227, Murcia, 17-IV-1610, Información del Corregidor de Murcia, f. 28v. La información de Pereda especificó (p. 233) que "en todos los lugares donde hay diferencia de estados y calidades, como hidalgos y labradores" tratan mal a los moriscos pensando que así ayudan a su expulsión y se beneficiarán de ello.

52. Según J. Blázquez, «Catálogo de los procesos…», 1554: cinco relajados, dos en estatua, y 8 reconciliados; 1560: dos, con seis meses y un año de cárcel; y 1573: cien azotes y diez años de galeras.

53. Pereda, p. 228. Más delante, p. 229, el escribano que había tenido muchos enfrentamientos con ellos decía "que los valencianos eran tan moros como los de Argel, pero estos, aunque tienen algún resabio, como tiene dicho, los tiene por buenos cristianos". Lo mismo repiten veintiún testigos. Cuando van al reino de Valencia "a contratar" a lugar de moriscos valencianos, nunca vivían en sus casas sino en las de cristianos viejos. También según J. Blázquez, «Catálogo de los procesos…», en otros pueblos de moriscos hubo también condenados. En 1560 a seis meses de cárcel un reo de Alcantarilla, dos fueron condenados a un año de cárcel en Puebla de Soto y uno relajado en Fortuna; en 1588 fue absuelto un acusado de Ricote; y en 1610 se procesó a una mujer en Socovos.

54. Cf. J. B. Vilar Ramírez, «Un intento de aculturación de los granadinos internados en Murcia y su Reino. Ordenanzas del obispo A. González Gallego e Instrucción sinodal cartaginense de 1571», *Simposio Internacional de C.I.E.M. sobre Religión, Identidad y Fuentes Documentales sobre los Moriscos andaluces*, 2, 1984, pp. 167-172.

Durante la primera mitad del siglo XVI, no se celebró ninguna reunión sinodal en la diócesis de Cartagena. El cabildo catedralicio se limitó a compilar algunas constituciones: en realidad, sólo una vez –en 1542 bajo el mandato de Juan Martínez Silíceo–, pues la compilación sinodal de 1561 es una simple reunión de cánones. A esta compilación pasó un canon recogido en el sínodo de 1475, durante el mandato de Lope de Rivas, a su vez copiado del canon veintidós del concilio legatino de Valladolid (1322), que mandaba que no se dejase "predicar a los que nuevamente son tornados cristianos, sin que sean examinados e aprobados por los prelados". También se recogió la constitución aprobada por el cabildo el 24 de abril de 1517, repetida bajo el mandato de Juan Martínez Silíceo en 1544, que prohibía dar beneficios eclesiásticos a neófitos o a descendientes de judíos o moros. El obispo Arias Gallego convocó un sínodo en 1566, pero hasta el sínodo celebrado en el año 1571 por la llegada de los granadinos expulsados, no se decretaría nada sobre los moriscos.

Aprovechando la sede vacante de la diócesis de Cartagena con la muerte de Esteban Fernández de Almeida el 23 de marzo de 1563, Orihuela reclamó, una vez más, la instauración de una diócesis para su territorio, amparándose en las continuas disputas fronterizas y la excesiva población debido a la extensión de la diócesis, que impedía atender espiritualmente de modo adecuado a sus fieles y, sobre todo, la conversión de sus moriscos. Felipe II, queriendo impulsar la asimilación religiosa de los moriscos valencianos, se mostró favorable y comisionó a finales de 1563 a Francisco de Castilla, noble murciano de sangre real, y al deán de Gandía Francisco Juan Roca para que obtuvieran información sobre la diócesis de Cartagena, que entregaron a mediados de febrero de 1564. Don Francisco con Rosales, capellán de Felipe II, hicieron sus pesquisas en las dos ciudades litigantes y demás poblaciones de la diócesis[55].

Felipe II comunicó a Francisco de Vargas, embajador en Roma, en carta del 12 de mayo de 1563, que en la parte del obispado de Cartagena perteneciente al reino de Valencia había más de 10.500 fuegos, que incluían 3.770 de moriscos, que "por falta de prelado que los visite y govierne, biven como si fuesen moros. Y el [prelado] de Cartagena diz [en el momento de sede vacante] que no puede acudir a tanto, porque tiene uno de los mayores distritos que aya en España". Y continuaba exponiendo que si hubiese obispado en Orihuela vendría gran fruto "como se ve por experiencia en los moriscos del Reino de Murcia que, por estar el pastor presente, biven como buenos cristianos, lo que es todo al contrario en el distrito de Orihuela"[56]. El 3 de agosto de 1564, los procuradores de Orihuela

55. Cf. A. Carrasco Rodríguez, *La ciudad de Orihuela y el pleito del obispado en la Edad Moderna*, Tesis en la Universidad de Alicante, 2001, p. 100. AGS, Patronato Eclesiástico (PE), leg. 156, estudiada por J. Riera Palmero, *Rentas eclesiásticas, moriscos y penitenciados: los Obispados de Cartagena y Orihuela a mediados del siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1984. Según este autor, la evangelización de los moriscos fracasó por no dotar las parroquias fundadas y por la poca idoneidad de la salud moral y espiritual del clero valenciano, *ibidem*, p. 31.

56. AGS, PR, leg. 16, exp. 82, Madrid, 12-V-1563, Carta del rey a Francisco de Vargas, embajador en Roma, relativa a la división del obispado de Cartagena. Recomendaba que se hiciera "con secreto, porque los de Murcia lo toman muy rezio".

presentaron a Felipe II un memorial para agradecerle la creación de su obispado y la elección del primer obispo, e insistieron en que había más de tres mil casas de moriscos que, "al día de hoy, son tan moros como los dexó Mahoma. Y esto por el descuido que an tenido los obispos de Cartagena"[57].

¿Qué elementos incidieron en esta diversa evangelización de los moriscos de ambas coronas habiendo pertenecido tanto tiempo al mismo obispado? En primer lugar, debemos tener en cuenta el diverso número de moriscos en ambas zonas. Mientras en la parte aragonesa de Tudmir los mudéjares suponían cerca del treinta por ciento de la población, en la parte castellana permaneció una minoría. Además, influyeron las distintas tradiciones de conquista: al este del río Segura, dominó el régimen señorial, mientras que en el oeste se implantó la institución del concejo castellano. Mientras que la explotación campesina de la Gobernación de Orihuela se confió a los señores laicos, en el territorio murciano las tierras se repartieron según la calidad de sus pobladores, dentro de la estructura política del concejo y una organización jurídica basada en los fueros[58].

Otro elemento importante fue –ya lo hemos mencionado– la decisión voluntaria de los mudéjares murcianos de bautizarse. La campaña para la conquista del reino de Granada animó a algunos moros dispersos por los lugares del reino de Murcia a convertirse. Tenemos noticia del moro Pedro de Murcia, vecino de la capital, que "vino en conocimiento de nuestra santa fe católica e se tornó cristiano", y en 1490 quería que se bautizasen sus dos hijos que tenía a soldada –"la fija con un moro e el fijo con un cristiano, por les pagar çiertas debdas que les debía"– con ocho y doce o trece años. Los moros de Ricote los habían tomado y suplicó a sus majestades que se los devolviesen para bautizarlos[59].

La situación de los muslimes del reino de Granada sometidos al dominio cristiano estuvo regulada por tratados y capitulaciones, cuyo contenido y duración dependieron a menudo de la conveniencia política y militar del momento[60]. La disciplina impuesta por el Rey Católico a los rebeldes de varias comarcas granadinas y las sucesivas capitulaciones animaron a algunos moros dispersos por el territorio murciano a convertirse[61]. Fray Pereda menciona el caso

57. AM de Orihuela, armario IX, leg. XX, parte 1.ª, doc. 44, cit. A. Carrasco, *op. cit*., p. 219.

58. Cf. M. T. Pérez Picazo y Guy Lemeunier, *El proceso de modernización de la región murciana, siglos XVI-XIX*, Murcia, Editorial Regional, 1984, p. 41. Ver J. Torres Fontes, *Libro del Repartimiento de las tierras hecho a los pobladores de Murcia*, Murcia, RAAXS, 1991, 2 vols. (facsímil del ms. del AM de Murcia, edición, introducción y transcripción).

59. AGS, Registro General del Sello (RGS), agosto 1490, f. 387, Córdoba, 4-VIII-1490, Pedro de Murcia, moro converso, desea que sus hijos reciban el bautismo.

60. Cf. José Enrique López de Coca Castañer, «La conquista de Granada: el testimonio de los vencidos», *Norba*, 18, 2005, p. 47.

61. Cf. Lorenzo Galíndez de Carvajal (1851), «Anales breves de los Reyes Católicos», s.f., ed. Rafael Floranes, *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, 18, p. 299; José Enrique López de Coca Castañer, «La "conversión general" en el obispado de Málaga (1500-1501)», *Chronica Nova*, 21, 1993, pp. 232-234; A. Gallego y A. Gamir, *op. cit*., Ap. V-VI.

de los seis primeros moros de la aljama de Pliego, que fueron a Santa Fe para rendir pleitesía a los Reyes Católicos y bautizarse, siendo estos sus padrinos[62].

Las capitulaciones de los Reyes Católicos con Baza, Cantoria, etc., y con los nuevos convertidos murcianos en su paso al catolicismo desde el año 1501 contenían cláusulas para igualarlos a los cristianos viejos. Antes de publicarse la pragmática del 20 de julio de 1501 sobre la conversión de los moros granadinos, las aljamas murcianas decidieron bautizarse solemnemente el 15 de agosto del año 1501, fiesta de la Asunción de la Virgen. El 30 de agosto, las aljamas de las órdenes militares y algunos señoríos del reino de Murcia enviaron a Hamete Omar, vecino de Pliego y a Muley Alufe, de Molina, a negociar con los Reyes Católicos el privilegio de su conversión[63]. A mediados de septiembre se fijó el pacto y se publicó el 21 de dicho mes, detallando las condiciones aceptadas por sus majestades[64]. Se adelantaban así a la orden real que, con carácter general, y fechada el 11 de febrero de 1502, obligaba a los moros a abandonar España o abjurar de su religión[65]. El privilegio les recomendó que conviviesen con cristianos viejos para aprender la fe católica. Mientras tanto, no serían incomodados por la Inquisición[66]. Los antiguos mudéjares murcianos rompieron su vínculo con el pasado adoptando nombres cristianos[67].

---

62. Pereda, p. 227.

63. Archivo Histórico Provincial de Murcia, Protocolos (NOT) 363, 30-VIII-1501, ff. 432-433: Poder de Çad ad Omar y Çad ad Al-Azraki a Hamete Omar y a Homar Alupe. La Orden de Santiago y Pedro Fajardo estaban al tanto de lo que sucedía en Granada y animarían a sus vasallos a convertirse para evitar su huida o levantamiento. Don Pedro no había recibido los Vélez, pero había comprado Cantoria y Partaloa a don Diego Hurtado de Mendoza (Murcia, 13-II-1501) antes de que capitularan con los Reyes Católicos; A. Carrillo Miras *et al*., *Cantoria. Corazón del Valle de Almanzora*, col. Pueblos de Almería, 6, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2015, p. 45.

63. AGS, EST, leg. 227, s.f., Granada, 21-IX-1501, Acuerdos concertados con los mudéjares convertidos del reino de Murcia; copia del año 1570, trasladada por el concejo de Pliego a la Corte, M. Á. Ladero Quesada, *Los mudéjares de Castilla…*, pp. 316-318.

64. AGS, RGS, 12-II-1502, f. 1, Pragmática real en que se ordena la expulsión de todos los moros mayores de catorce años y moras mayores de doce.

65. Aunque los Reyes Católicos hicieron extensivo el privilegio a todos los nuevos convertidos, parece que no habían sido representadas todas las aljamas murcianas, ya que, en fecha indefinida (por el mal estado del documento), los mudéjares de Alguazas "vista la voluntad y la çédula de vuestras altezas", por recomendación del provisor del obispado y del comendador Lope Zapata, corregidor de Murcia, pidieron mediante Alonso Santa Cruz, vecino del lugar, y el moro maestre Mahomad Barrios, vecino de Murcia, privilegio con un contenido similar al recibido por sus convecinos; NOT 634 de Pedro López (Murcia), f. 27, s.f.-1501, Memorial del nuevo concejo, vecinos y moradores del lugar de las Alguazas del Obispo a los Reyes Católicos.

67. En el año 1501 se dio un pleito de los vecinos de Pliego con los de Mula cuando estos movieron los mojones del territorio de la aljama y se repartieron unas heredades de vecinos de Pliego. El comendador de Aledo, Juan Cabrero, se querelló con Mula, pero debido a la presión de Pedro Fajardo sobre los letrados, nadie quiso intervenir. Los Reyes Católicos comisionaron a un juez de la chancillería de Granada y a un regidor de Murcia para que resolviesen el pleito; AGS, RGS, Granada 26-IV-. 81. Se dictó sentencia en Pliego a favor del comendador y de la aljama, AM de Mula, leg. 152, 22-V-1501, Sentencia de Porras. El texto en A. Sánchez Maurandi, *Historia de Mula*, Murcia, San Francisco, 1956, pp. 103-105. El comendador y la *aljama* recuperaron

Una vez que los antiguos musulmanes recibieron el bautismo, las autoridades debían cristianizar a los moriscos. Sin embargo, para evaluar este avance, junto a las obras estrictamente religiosas, tomaron muchos aspectos culturales como indicio de pervivencia de su antigua fe y de poca adhesión a la fe católica, e indicio de una conversión poco sincera o un rechazo explícito a la asimilación[68]. Aunque distinguían los ritos religiosos (oraciones, ayunos) de los aspectos culturales (costumbres alimentarias, los baños, las fiestas, la lengua árabe y el traje), que no eran contrarios a la fe cristiana, pensaban que estos mantenían viva una tradición y, por lo tanto, su adhesión a su antigua religión[69]. Vivir su nueva fe significaba creer y practicar nuevos ritos y abandonar las ancestrales costumbres, siendo ambos aspectos esenciales para la cristianización. Por un lado, "trascendía la mera enseñanza doctrinal"[70] y, por otro, incluía "una disolución de la cultura árabe e islámica"[71].

Los acuerdos concertados por los mudéjares murcianos les concedieron usar las ropas que tenían hasta que se gastasen, "porque no aia diferencia de los cristianos biejos e todos sean tratados de una manera"[72]. En la segunda capitulación de Baza, villas y lugares de su tierra, firmada el 30 de septiembre de 1500 para acabar con la revuelta, también indicó que no fueran «apremiados a que, hasta rasguen los vestidos que agora tienen ellos e sus mujeres, a que compren e traigan otros nuevos"[73]. El vestido era uno de los elementos diferenciadores de su antigua cultura[74]. Núñez Muley recordará en su memorial que en el momento de la conversión se estipuló que no les obligaría mudar el vestido, pero doña Juana ordenó en 1511 a los sastres y oficiales que solo hicieran vestidos de cristianos para que olvidaran las cosas de moros. Carlos V suspendió las prohibiciones a cambio de fuertes sumas económicas.

---

los campillos en litigio. En la sentencia, los vecinos de Pliego son citados con sus nombres moros: Bohar Boi, Çad ad Almoqada, Çad ad Crivillini, Çad ad Omar (alguacil), Hamete Aksi, Hamete Ajir, Hamete Qiehe, Hamete Zâli, Hamete Cisiqe, Haçen, Mahomad Zali, Mahomad Homa, el Parral y Zulai Maldiaqui.

68. A. Merle, «Les morisques en terre espagnole: entre appartenance et dépossession», en Ph. Meunier (dir.), *Appartenances, Pertenencias*, Saint-Étienne, CELEC, 2006, pp 59-60.

69. J. Pérez, *Crónica de la Inquisición en Castilla*, Barcelona, Martínez Roca, 2002, p. 191.

70. J. M. García Avilés, *op. cit.*, p. 120.

71. L. F. Bernabé Pons, *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora,* Madrid, Los libros de la Catarata, 2009, p. 12.

72. AGS, EST, leg. 227, Granada, 29-IX-1501, Privilegio de los Reyes Católicos a los mudéjares murcianos. El texto en M. Á. Ladero Quesada (1989), *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza,* Granada, Universidad de Granada, pp. 125-127. Precisamente, es la copia que la villa de Pliego mandó al rey cuando fueron alistados los moriscos por Fajardo para la expulsión.

73. A. Gallego y A. Gámir, *op. cit.*, pp. 165 y 168, en el AM de Granada, Guerra, leg. 1930.

74. R. Arié, «Acerca del traje musulmán en España desde la caída de Granada hasta la expulsión de los moriscos», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, XII, 1965, pp. 103-117.

A los nuevos convertidos se les permitió transformar sus mezquitas en iglesias mientras estas se construían. Los Reyes Católicos dispusieron el 14 de octubre de 1501 que los bienes de las mezquitas pasaran a las nuevas parroquias[75]. A cada nueva parroquia acudió un clérigo secular o regular para atenderla y evangelizar a los neófitos. El cabildo catedralicio murciano señaló el salario de los clérigos en los lugares de su jurisdicción[76], mientras que los lugares de moriscos de las órdenes militares serían atendidos por el clero que ellas designaran, porque poseían su patronato[77]. No sabemos qué medidas concretas estableció el cabildo murciano para la erección de las nuevas iglesias ni qué métodos aplicaron para vigilar la cristianización de los nuevos convertidos. Sin embargo, gracias a las visitas periódicas a los lugares de las órdenes militares, conocemos el proceso concreto y las medidas tomadas en los lugares murcianos bajo su dependencia.

"No se puede afirmar que existiera un auténtico celo espiritual en el convento [de Santiago] de Uclés por surtir el señorío de clérigos santiaguistas, siendo constatable que aquellas villas más pobres fueran atendidas por clérigos de otras órdenes"[78], aspecto que cambió cuando se desarrolló el funcionamiento del Consejo de Órdenes. Los visitadores amonestaban a los concejos que mantuvieran sus iglesias bien dotadas y buscasen y pagasen un "clérigo idóneo" con un mayordomo que administrase sus rentas. Los curas sólo se ocupaban de las labores pastorales, para lo que se les pedía una mínima instrucción y una conducta decente que los visitadores anotaban en sus visitas, como hacían los visitadores episcopales cuando examinaban al clero[79].

El concejo y el alcaide de la fortaleza debían buscar el sacerdote que quisiese atender sus iglesias, pues eran lugares pequeños a los que no acudían los freiles

75. Martín Fernández de Angulo, deán de Jaén y juez apostólico, pidió en 1505 la bula papal para convertir las mezquitas del valle de Ricote en iglesias parroquiales y dotar sus curatos, AHN, Órdenes Militares (OO MM), Uclés, carp. 293, n. 8; cf. P. A. Porras Arboledas, *Los señoríos de la Orden de Santiago en su provincia de Castilla durante el siglo XV,* Madrid, Dykinson, 1982, p. 157. Bula *Inter cætera* (Roma, 23-VIII-1505) del papa Julio II, a petición de Fernando el Católico, cf. L. Lisón Hernández, «Sobre los Albores del Cristianismo en Abarán (1501-1600)», *Revista de fiestas, Abarán*, 1986, p. 3.

76. Archivo Catedral de Murcia, Act. Cap., 17-XII-1501.

77. El patronato dependía de su comendador, como se recoge en AHN, OO MM, lib. 1078c, ff. 321v.-322r., 27-XI-1515, *Visita de la villa de Ricote*.

78. M. Rodríguez Llopis, *Señoríos y Feudalismo en el Reino de Murcia: Los Dominios de la Orden de Santiago entre 1440 y 1515*, Murcia, Universidad de Murcia, 1985, p. 328.

79. El cura de Letur mostraba "*disolución* [...] en su bevir" desde 1494. Los visitadores de 1498 se informaron por siete testigos que convivía desde hacía años con una tal Juana de Cózar, que residía en una casa del cura, aunque hacía un mes se había marchado a Calasparra por miedo al alcalde mayor. La mujer recibía, por mediación del sacristán, dinero para alimentar a varios hijos fruto de sus relaciones, a los cuales el cura no se recataba en llevar cogidos de la mano por la iglesia; AHN, OO MM, lib. 1066c, f. 38v.; AHN, OO MM, lib. 1069c, ff. 115r.-117r. Durante la visita a la iglesia de Socovos en 1507, los visitadores fueron informados de que un clérigo se había llevado dos piernas de cortinas del altar mayor; AHN, OO MM, lib. 1072c, f. 79v.

de la orden[80]. Por ejemplo, el clérigo de Socovos justificaba su ausencia "porque con [su] renta […] non se podía sostener e no residía de contino porque iba a buscar de comer". Las visitas de 1498 y de 1507 mandaron que se buscara un capellán para servir las iglesias de Socovos y de Férez, que compartieron cura varios años, como sucedía en otros sitios[81]. Igualmente, no había cura propio para atender el culto de la iglesia de Santa María de Pliego –la antigua mezquita– que cuidase la vida espiritual de sus vecinos. Los mandatos de la visita de 1511 amonestan a sus alcaldes para que finalizaran la iglesia de Santiago y que, de acuerdo con el alcaide, busquen un "clérigo idóneo que la sirva", dándole tres mil maravedíes y la renta del bancal de la iglesia. La frecuente ausencia del clérigo impedía la evangelización de los recién convertidos, a no ser que acudiesen frailes de las órdenes mendicantes de las ciudades cercanas a pedir limosnas[82].

Estas ausencias impedían que el sacerdote conociese las disposiciones de sus feligreses y mantenía una actitud recelosa hacia los moriscos. Mientras tanto, aparte de no prestar atención espiritual a los vecinos, tampoco se reservaba el Santísimo Sacramento en la iglesia, aunque estuviera ya todo bien preparado y limpio. Por ejemplo, en 1507, el cura de Blanca y Abarán no dejaba el Sacramento, "no lo osa dexar porque no rezide [de] continuo en ella"[83]. Parecida situación se dio en el año 1527 con el cura de la villa de Abarán, Pedro Tomás, que, después de ser provisto del beneficio de la parroquia, se ausentó. Se le mandó orden para que en el plazo de seis días acudiera a residir el oficio, o se le quitaría y traspasaría a otro clérigo que cumpliera con su obligación[84].

Además de la designación del sacerdote para atender a los recién convertidos, la Orden de Santiago dejaba en manos del concejo la construcción

80. Una vez elegido por el concejo, el cura era nombrado por el prior de Uclés. Para tomar posesión, necesitaba, además, la colación del obispo de Cartagena. Las parroquias santiaguistas muy pobres eran atendidas por un capellán secular, conocidos como "de la Orden de San Pedro", o por religiosos, ya que los clérigos de la Orden no acudían a estas. Sus ingresos dependían del salario del concejo, de las primicias y del pie de altar. Normalmente eran superiores a las de los concejos y superaban las rentas de las parroquias.

81. AHN, OO MM, lib. 1066c, f. 59r.

82. La dificultad de los pueblos de moriscos para encontrar un cura idóneo era general en los lugares de la Orden de Santiago según describen numerosas provisiones reales. Incluso en Aledo, pueblo de mayoría cristianovieja, en el año 1526, el comendador y el concejo se quejaron de que Francisco Sánchez, freile de la Orden y cura de Aledo, había arrendado su beneficio hacía mucho y se había ausentado de la villa; y tampoco este clérigo residía en la villa, sino en una alquería, y no administraba los sacramentos a tiempo, AHN, OO MM, Archivo Histórico de Toledo (AHT), leg. 78.115, 10-VII-1526, Granada, Provisión a Francisco Sánchez, freile de la Orden y cura de Aledo. Los extractos de las provisiones fueron recopilados por Pedro A. Porras Arboledas, «Reales provisiones del Consejo de Órdenes a los territorios santiaguistas en Murcia durante el reinado de Carlos I (1517-1536)», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 17, 2010, pp. 207-404.

83. AHN, OO MM, lib. 1072c, f. 344. El cura de Ricote atendía también Ojós, *ibidem*, 159v.

84. AHN, OO MM, AHT, leg. 78.132, 11-12-1527, Burgos, Provisión a Pedro Tomás clérigo, cura de la villa de Abarán.

de su nueva iglesia para reemplazar la mezquita[85]. En las poblaciones donde habitaban moros y cristianos no era necesario levantarla, pues ya existía[86]. Sin embargo, hubo lugares, como en Socovos, donde la iglesia estaba dentro de la fortaleza hasta poco antes de 1494, porque antes solo la guarnición era cristiana. En la visita de ese año los visitadores recibieron información de que "los cristianos no podían [...] entrar a misa e a las otras oras en la dicha iglesia de la fortaleza, [por lo] que avían acordado de pasar la dicha iglesia a la villa para tenerla por iglesia parroquial e que quedase la otra por ermita en la dicha fortaleza"[87]. En Ricote ya había en el año 1495 una iglesia dedicada a Santiago, edificada fuera del recinto urbano ocupado todavía por vecinos musulmanes, donde acudían los cristianos de la guarnición del castillo. Sin embargo, todavía no había un clérigo destinado para el Valle[88]. Los visitadores manda-

85. El hecho de que la Orden de Santiago percibiese en sus territorios el diezmo y otras rentas eclesiásticas y, no obstante, se eximiese de construir, reparar y sostener las iglesias de sus señoríos provocó un pleito entre los comendadores y los pueblos de sus encomiendas. En el año 1501 se convocó en Sevilla un capítulo general de la Orden, y los Reyes Católicos, administradores de la Orden, decidieron mantener la costumbre impuesta hasta entonces; puesto que los vecinos se beneficiaban de los bienes espirituales que su parroquia les ofrecía, tendrían que ser ellos mismos los que construyeran sus iglesias, las repararan y proveyeran de ornamentos y de todo lo necesario para el culto. Cf. L. de Salazar y Castro (s.a.), *Memorial sobre la exención de las Vicarías de la Orden de Santiago existentes en la Diócesis de Cartagena de la jurisdicción episcopal que pretende el Cardenal Belluga*, pp. 147-148. Los visitadores recordaron en la visita de 1507 al mayordomo de la iglesia de Pliego que no se gastase nada en la edificación de la iglesia porque debía pagarla el concejo.

86. Los cristianos de Socovos denunciaron en 1494 que los moros de la aljama salían públicamente los domingos y festivos "a trabajar e hazer hazienda como en los otros días", y los visitadores mandaron al comendador que hiciera cumplir a los moros lo dispuesto en las leyes capitulares; AHN, OO MM, lib. 1066c, f. 51. No obstante, el número de vecinos cristianos sería mínimo, ya que los 40 vecinos de Socovos abandonaron la población en 1457 por el saqueo de parte de la villa de Alcaraz para que no apoyaran a Alonso Fajardo, permaneciendo sólo la guarnición militar cristiana. En 1468 el comendador Francisco de León informa que las 40 familias mudéjares de Socovos ("villeta muy bien çercada de argamasa y petrilada e almenada") habían marchado cuando Fajardo les derrocó sus casas, aunque «ya comenzaban a venir e agora estarán fasta unos doze moros vecinos", AHN, OO MM, lib. 1066c, f. 30v. Se repobló en 1489 con mudéjares de Baza como vimos más arriba. Antes de la conversión general, se bautizaron varios vecinos de Pliego que asentaron sus casas fuera de la aljama. Aunque no había iglesia, había un mayordomo que administraba las primicias. En la visita de 1495, los visitadores le indicaron que "fiziese una iglesia e casa de oración onde los dichos cristianos toviesen su devoçión e oyesen misa quando tuviesen clérigo", comprando un solar que para ello conviniese, así como todo lo necesario para el culto, según la renta y con el consejo del comendador de Aledo; *Ibidem*, 45r. En 1498 aún no estaba cubierta, 1069c, 126v.

87. *Ibidem*, lib. 1066c, pp. 288-295, Visita de la Orden de Santiago a Pliego de 16 y 17-II-1495. Fuera de la aljama, en el lugar llamado "Santorum", había una casa en cuyo zaguán o portal se decía misa cuando había clérigo y un solar destinado a iglesia que habían donado unos vecinos.

88. El alcaide puso una pila bautismal en el año 1498 para bautizar a sus hijos. Este pagaba al clérigo que acudía cada quince días a oficiar. Cuando el alcaide de la fortaleza era un moro, la imagen de bulto de Nuestra Señora que había en el oratorio del castillo se bajaba a la iglesia; L. Lisón Hernández, *op. cit*., p. 2.

ron que se buscase un clérigo para esa iglesia y que le pagasen primicias también los moros del Valle[89].

La orden vigilaba que hubiera todo lo necesario para la dignidad del culto y revisaba e inventariaba el equipamiento preciso para las ceremonias –cruces, cálices, patenas y custodias de plata, vestimentos, libros, lámparas, campanas, etc.–, que se sufragaban con los ingresos parroquiales, pues los vecinos eran pobres y la generosidad de los comendadores no era demasiado efectiva. Generalmente, las mezquitas, ahora iglesias, eran pequeñas y estaban en malas condiciones. La orden quiso que se adecentaran y ampliaran. Las obras sufrían retraso debido a la gran sequía padecida en el periodo 1502-1508, especialmente a la epidemia de peste bubónica de 1507.

Después del aspecto general, el sacerdote visitador repasaba el altar, el sagrario, la pila, los óleos, los libros y los ornamentos. En cada villa mandó que hiciesen un sagrario de obra "de yeso con sus follajes", con puerta y cerradura y una caja de plata para reservarlo que debería pagar el comendador. Como el mayordomo de Villanueva no la había comprado, fue castigado a ocho días en el cepo. La reina Isabel había donado en su testamento un cáliz y patena de plata que pesara marco y medio a las nuevas parroquias moriscas. Lo tenían las iglesias del Valle, pero Ulea y Villanueva compartían el mismo en las dos iglesias. Los visitadores mandaron que los clérigos guardaran los vasos sagrados y los ornamentos de las iglesias del Valle, "porque es cosa peligrosa e aún desonesto que los cristianos nuevos, siendo como son maiordomos de las iglesias, las tengan e traten como las tratan". Sin embargo, en Pliego ocupaban estos cargos moriscos desde el principio.

En esta visita de 1511 se advierte un cambio importante respecto a las fábricas de las iglesias moriscas. Ricote ya había agrandado su iglesia[90]. Los visitadores dieron su visto bueno, aunque había que enlucirla. El altar estaba limpio y bien adornado, pero aún no tenía sagrario. Sin embargo, faltaba hacer la capilla o ábside detrás del altar. La iglesia de Ojós estaba bien reparada y ya se había construido el arco que los visitadores habían mandado, así como el sagrario, pero todavía no tenía las puertas. Como no estaba acabada la obra del sagrario y el cura seguía viviendo en Ricote, el alcaide no había dado la caja de plata para la reserva[91]. Casi todas las iglesias habían hecho ya una pila de barro vidriado.

Las autoridades de Granada comenzaron en el año 1500 a reprender a los recién convertidos por el desorden que ocasionaban cuando bebían vino de

89. Los viejos y aljamas del Valle presentaron a los visitadores un memorial en contra de ese mandato, alegando que no eran cristianos ni debían pagar para que les dijeran misa, etc. AHN, OO MM, lib. 1066c, pp. 296-326, Ricote, 20-II-1495, Visita de la encomienda de Ricote. Se suspendió el mandato.

90. AHN, OO MM, lib. 1077c, ff. 238v.-247v., Ricote, 19-IX-1511, Visita a la villa de Ricote.

91. *Ibidem*, ff. 250r.-252r., Ojós, 21-IX-1511, Visita a la villa de Ojós.

más[92]. En el año 1505, una real provisión mandó al corregidor de Guadix atajar los mismos excesos de sus moriscos[93]. Pero sería a partir del año 1511 cuando se quiso acelerar su cristianización eliminando sus particularidades culturales[94]. El duque de Alba, en su visita a Castilléjar y Huéscar en el año 1514, dictó la primera reglamentación contra costumbres y usos de los moriscos de su señorío, anulando las capitulaciones de 1501 y forzándolos a cumplir sus deberes de cristianos mediante unas Ordenanzas[95].

Al margen del poco interés de los comendadores, el Consejo de Órdenes se implicó en la cristianización de sus moriscos. Gracias a las visitas de la Orden de Santiago a sus encomiendas murcianas, comprobamos –en general– que sus moriscos antiguos adoptaron prontamente las prácticas cristianas, aunque en algunos lugares estaban más apegados a sus prácticas antiguas, quizá por la afluencia de mudéjares, y luego moriscos, de tierras granadinas o valencianas y mantener el contacto con los lugares de origen. Quizá por esto, los recién convertidos del Valle recibieron un edicto de gracia real poco después de su conversión, confirmado por el papa (6 de junio de 1502), por el cual los moriscos antiguos que confesaran sus delitos serían perdonados y no se les incautarían sus bienes. El segundo lo dio la Inquisición en el año 1518, y se prolongó hasta 1522[96].

De la misma manera, la Orden de Santiago vigiló a sus moriscos y dictó algunos mandatos para reducir toda señal islámica. Como las penas canónicas no ejercían coacción alguna, se aplicaban penas pecuniarias. En la visita de 1511 a Blanca, ya mencionada, como era el último lugar del Valle visitado, el visitador dio unos mandatos generales para "todos los curas e tenientes" para que en cuaresma incitasen a sus feligreses a confesarse, y alistasen a quienes no lo hiciesen para que el alguacil los apresase, les tomase treinta maravedís y les diera un plazo para confesarse, bajo otras penas mayores. Vista la falta de práctica cristiana (los domingos y los días de fiesta trabajan y no iban a misa) o pervivencia de costumbres moras (llevaban barbas largas y hablaban algarabía), se advirtió al cura que intensificase la práctica cristiana de los nuevos conver-

92. Cf. A. Gallego y A. Gámir, *op. cit.*, ap. III, Granada, 7-IV-1500, Acuerdo del ayuntamiento de Granada tasando artículos de consumo y limitando la venta de vino a los nuevamente convertidos.

93. AM de Guadix, leg. G, 23, 3-VII-1505, Real Provisión para que el corregidor de Guadix remediase el exceso de los nuevamente convertidos, que en los domingos y fiestas se juntan a beber vino; y ap. XIX, AM de Málaga, lib. 7º de Provisiones, f. 294, 19-VIII-1515, Cédula condenando a un día de cárcel a los cristianos nuevos que se encontrasen borrachos en las calles.

94. Cf. A. Gallego y A. Gámir, *op. cit.*, aps. X a XVIII.

95. *Ibidem*, pp. 26-27, ap. XVIII, AM de Huéscar, Huéscar, 9-VI-1514, Ordenanzas de la ciudad de Huéscar, tit. 34, f. 81v.

96. AHN, INQ, lib. 245, f. 97, 24-XII-1521, Vitoria, Carta del inquisidor general, Adriano de Utrech, a los inquisidores del obispado de Cartagena para que amplíen medio año el plazo del edicto de gracia de los moriscos del valle de Ricote. El 17-VI-1518, carta para que se determinara el plazo del decreto de gracia, prorrogado el 29-X-1519; cf. H. Ch. Lea, *op. cit.*, pp. 111-112.

tidos, mandándole que anunciase que no trabajasen los días de fiesta, que acudieran a misa los domingos con sus hijos y los enviasen a la iglesia a aprender las oraciones. Se prohibió hablar en algarabía en la iglesia y que los moriscos usaran sus antiguos nombres y las barbas largas, bajo algunas penas o castigos, pero sin denunciarlos a la Inquisición[97].

De nuevo, en 1515, hubo nueva ronda de visitas, pero no sabemos si fueron a Pliego. En esta ocasión el visitador indicó que se dejase el Santísimo en los sagrarios, aunque el sacerdote no viviese en la villa, por el bien espiritual de sus vecinos. Acerca del cura de Blanca, dijo que era clérigo de la Orden de Santiago, que cuidaba muy bien a sus feligreses y los llevaba "en el camino muy bien en las cosas de la fe". El visitador le insistió en que empujase a sus feligreses a acudir a misa y enviasen a sus hijos a aprender las oraciones. También el beneficiado de Ricote administraba "muy bien en las cosas de la fe a sus feligreses"[98].

Acabada la visita a Ricote del año 1526, cabeza de la encomienda, se dieron mandatos generales para todo el Valle, "para el bien de los vezinos de la dicha encomienda e salvación de sus ánimas"[99]. Se volvió a insistir en que los vecinos acudiesen a misa los domingos y días de fiesta[100], que no trabajasen, ni viajasen, ni "enalbarden vestias para ninguna parte"[101]. Junto a esto, se les prohibió que fuesen a bailar, cantar, tañer instrumentos o jugar al cementerio los días de fiesta, de bodas y regocijos[102].

Se vedó jugar a las cartas u otros juegos en los domingos o fiestas antes de la misa, y estar en las tabernas comiendo y bebiendo durante la misa. Se les insistió que no hablaran en algarabía "ni lavezen a sus fijos"[103], principalmente en los entierros, donde se prohibían las ceremonias moriscas y "llorar en al-

97. AHN, OO MM, lib. 1077c, f. 238 r., 18-IX-1511, Visita a la villa de Blanca, "que no hablen en la iglesia en algaravía, ni se llame por los nonbres antiguos, ni traigan barvas luengas, so çiertas penas". Estas medidas coercitivas respecto a los recién convertidos de la Orden de Santiago son un antecedente de las que tomarán en 1526 la Corona y los obispos en el antiguo reino de Granada; A. Redondo, *op. cit.*, pp. 111-123.

98. AHN, OO MM, lib. 1077c, ff. 319r.-330r., 27-XI-1515, Visita a la villa de Ricote.

99. *Ibidem*, lib. 1080c, ff. 431r.-432r., 31-III-1526, Visita de la villa de Ricote.

100. *Ibidem*: "so pena de un real a cada uno, la mitad para la iglesia e lo otra mitad para el cura".

101. *Ibidem*: "si alguna persona toviere nesçesidad estrema de ir a alguna parte, pida primero liçençia a su clérigo o cura e lleve la dicha liçençia por escripto".

102. La costumbre de cantar y bailar en ceremonias de difuntos venía del mundo antiguo. En Murcia se mantuvo la costumbre de echar el alboroque. Los hombres hacían el entierro, mientras las mujeres rezaban el rosario en casa del difunto. De vuelta del cementerio, se bebía vino, "para sacar el alma del difunto del purgatorio o para celebrar su llegada al cielo", C. Valcárcel Mavor, «Ritos de la vida y de la muerte en la región murciana», *Murgetana*, 78, 1989, p. 68. En la Mancha y en el antiguo reino de Valencia existen composiciones, muchas danzadas, llamadas velatorios o *velatori*, rito funerario de la muerte de un "albaet", niño menor de 7 u 8 años, donde se bailaba toda la noche.

103. La avecen, "de *bezar* [avezar], que es enseñar los primeros principios del a, b, c, y mal abezado [avezado] es el mal enseñado en el deletrear y pronunciar" (Covarrubias).

garabía". Se debía supervisar a los carniceros, para "que los domingos de fiestas no se pese carne antes de la misa". Además, debían pagar los derechos de altar[104] y las primicias, necesarias para el mantenimiento del cura, y hacer ofrendas a la iglesia. Se ordenó que los alcaldes pregonasen los sermones para los mayores de doce años. El clérigo debía denunciar su incumplimiento al alcaide de Ricote, que ejecutaría las penas.

Otro ejemplo lo tenemos en la visita del 3 de julio de 1536 a Blanca[105]. En ella hacen relación sobre la obligación de bautizar a los recién nacidos cuanto antes, pues dejaban pasar muchos días y meses sin hacerlo. Se les dio ocho días de plazo desde su nacimiento, so pena de dos reales, para la fábrica de la iglesia y el cura. Las parteras debían comunicar al cura cada nacimiento para que hiciera cumplir el mandato. Si los alcaldes ordinarios no ejecutaran este mandato, se les castigaría con dos ducados para el tesoro de la orden. También se penalizaba a las madres que salieran de casa recién paridas si no era para ir a misa con la criatura y llevar su ofrenda al templo, bajo la misma pena.

También se les prohibió celebrar los matrimonios según la costumbre musulmana, como un acto civil sin connotación religiosa[106]. Muchos padres o parientes daban la mujer al marido, sin celebración de desposorios ni velación, y hacían vida en común sin previo casamiento. Ocurría incluso que –"por no se aver desposado por mano de clérigo"– se casaban de nuevo con otros cónyuges. Los visitadores dispusieron que, una vez que fueran *otorgados* (como dar la mano), se desposasen en quince días y se velasen antes de cuatro meses, bajo pena de cuatro ducados a cada uno. Asimismo se reguló que nadie pueda velarse sin saber el avemaría, el *Pater noster*, el Credo y la Salve[107].

El mandamiento de oír misa los domingos y fiestas de guardar se reguló para los mayores de catorce años[108], mientras en la visita anterior (1526) sólo se penaliza la no asistencia de los que ya estaban casados. La pena es de un real para la fábrica de la iglesia. Para paliar la falta de doctrina, decretaron que el sacristán tañese la campana después de la comida de los domingos y fiestas de guardar, para que acudieran los hijos de los vecinos de la villa a la iglesia, y se les enseñase el Avemaría, el *Pater noster*, el Credo y la Salve y se les leyera la doctrina. Sus padres debían enviarlos, so pena de diez maravedís para la fábrica

104. "Porque muchas personas, quando bautizan sus fijos e hijas, no dan la capita ni la candela que se a de dar como es razón".

105. *Ibidem*, pp. 443-444. Cf. Á. Ríos Martínez, *Blanca, una página de nuestra historia: La parroquia*, 1997, pp. 85-98.

106. Cf. P. Longás, *La vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica E, Maestre, 1915, reed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, col. Archivum, 1990, p. 271.

107. Estos mismos mandatos se repiten en la villa de Socovos, con la diferencia de plazos: ocho días para los desposorios y ocho meses para la velación, so pena de dos ducados, AHN, OO MM, lib. 1082c, ff. 766-767.

108. Se insiste en que muchos no acudían a misa, y estaban en las calles, casas o atendiendo sus haciendas, incluso jugando y bebiendo por las tabernas.

de la iglesia. Para pagar el trabajo, el concejo dará al cura y sacristán dos ducados más de salario[109].

En último lugar, los visitadores, enterados de que muchos no se confesaban cada año y en peligro de muerte, establecieron que todos se confesasen cuando lo manda la Iglesia (hasta el domingo de Quasimodo), so pena de dos reales. La misma pena se fijó para los enfermos graves.

Este repaso minucioso de las visitas de la Orden de Santiago en los primeros veinticinco años de la conversión de los mudéjares murcianos nos muestran cuatro rasgos. El primero, que, pese a las dificultades económicas, los moriscos antiguos fueron levantando sus iglesias y dotándolas de lo necesario para el culto. Tarea que dependía sólo de sus aportaciones, ya que la orden no les ayudaba y el dinero obtenido de las posesiones de las iglesias (donaciones de los vecinos) era destinado al culto. Las provisiones reales nos muestran el esfuerzo económico de los vecinos[110]. El incremento de gastos de las iglesias de los moriscos de la Orden de Santiago presenta un cociente medio de gasto y esfuerzo por cada vecino mayor del de los cristianos viejos[111].

El segundo rasgo, consecuencia también de la pobreza y de la poca vecindad, es el retraso en las obras de sus iglesias y la atención pastoral. Sus curas se implicaban poco en su tarea. Si debían atender dos lugares, no dejaban el Santísimo en el sagrario donde no residían, pero tampoco lo hacían donde vivían. Como la renta era baja y cortos el pie de altar y otros ingresos, se ausentaban y ponían un capellán[112].

El tercer rasgo que observamos es que, a pesar del interés de los visitadores sobre la cristianización de los moriscos, los comendadores se despreocupaban. Generalmente, solo atendían a que les llegaran sus rentas, intentando

---

109. Iguales mandatos se repitieron en Socovos, *ídem.*

110. AHN, OO MM, AHT, 78.028, Ávila, 14-IV-1519, Provisión real al gobernador de Montiel. *Ídem*, 78.030, Ávila, 1-VI-1519, Provisión al concejo de Blanca para repartir 40.000 mrs. para terminar de construir la iglesia parroquial, el concejo de Blanca notificó al rey que no tenía dinero para acabar de construir su iglesia parroquial "porque dis que no tienen a dónde oír misa", pidiendo licencia para repartir 40.000 maravedís entre los vecinos. En el año 1523, el concejo de Abarán pidió licencia para arrendar la yerba de su campo durante el tiempo necesario para obtener fondos con los que edificar su iglesia, *ídem*, 78.079, Valladolid, 7-VII-1523, Provisión al gobernador de Montiel.

111. Sobre todo, en lugares pequeños, como Ulea, donde cada vecino aporta de media 884 maravedíes; y Villanueva 621, en 1515. En Moratalla aportan 183, y en Caravaca 86 maravedíes en 1507. Esta encomienda tiene los mayores ingresos, con un cociente de 1.350 maravedíes por vecino. Sin embargo, los santiaguistas detraen en la encomienda de Ricote 2.149 maravedís; G. Lemeunier, *Economía, sociedad y política en Murcia y Albacete (s. XVI-XVIII)*, Murcia, RAAXS, 1990, p. 223.

112. La Orden denunció que el cura de Blanca y Abarán estaba fuera mucho tiempo, y pidieron al rey que enviase un religioso del convento, AHN, OO MM, AHT, 78.110, Toledo, 9-II-1526, Provisión a Miguel de Tudela, cura de Blanca y Abarán. El 7-IV-IV, se le notificó en Murcia la provisión, que obedeció, pero pidió traslado; *ibidem*, Sevilla, 23-IV-1526, Provisión a Miguel de Tudela, cura de Blanca y Abarán.

incluso mantener las mismas gabelas e igual orden social de sus súbditos como antes de la conversión. Sólo en Pliego fueron liberados prontamente del pago de los impuestos que pagaban como moros y el comendador se contentó con mantener el cobro del diezmo, como era común en los señoríos santiaguistas, y el disfrute de los monopolios señoriales[113]. Un cuarto y último rasgo (que no podemos analizar por falta de espacio) es la escasa idoneidad de los curas de las iglesias moriscas, cuya labor fue suplida ampliamente por los religiosos que acudían a predicar y confesar a los moriscos.

Claramente se trataba de un problema de falta de doctrina y seguimiento de pautas culturales antiguas más que un rechazo a la religión católica. Bleda resalta el mal comportamiento de los moriscos durante la celebración de la misa, lo que le "habría producido tal horror que le impulsó a convertirse en abogado de su expulsión"[114]. Parece que los mudéjares antiguos murcianos no tenían esa mala fama ni despreciaban las creencias de los cristianos, ya que los juglares moros eran llamados a Murcia para realce de celebraciones, fiestas de San Juan, elección de nuevos cargos concejiles, aniversario del rey, y sobre todo para la festividad del Corpus Christi[115], en cuyo desfile procesional tañían sus instrumentos[116], y –acabada la representación– amenizaban la comida de los regidores, jurados y otros miembros de la oligarquía local, en un ambiente relajado y de júbilo, acudiendo los moros y judíos con sus mejores galas o disfraces con máscara. El mayordomo compraba su comida y les asignaba un salario.

Esta realidad sociorreligiosa que muestran las visitas de la Orden de Santiago de los años 1507, 1511, 1515 y 1526 es la que cabría esperar de unos neófitos que en la intimidad se trataban con pocos cristianos viejos –por ser su presencia muy escasa en las seis villas– y cuyos curas estaban muchas veces ausentes y mostraban poco interés en su evangelización. Pero a finales del siglo XVI se habían efectuado importantes cambios. Entre el final de la guerra de las Alpujarras y la consiguiente llegada de moriscos granadinos en 1571 y la expulsión de los mudéjares en 1614 transcurrieron cuarenta y tres años. Hacia los cuarenta años, y de ahí en adelante, se coloca el límite cronológico de quienes saben hablar arábigo y conocen la lengua islámica; noventa y dos sambenitos estaban colgados en la iglesia de Abanilla en 1612 por prácticas de la secta de Mahoma, pero el más reciente era de hacía cincuenta años.

---

113. Aun así, el comendador Juan de Montealegre reclamó seguir recibiendo las primicias cuando el visitador mandó que se gastasen en la nueva iglesia, cf. J. Pascual Martínez, *La Parroquia de Santiago Apóstol de Pliego (500 años de historia)*, 2013, pp. 52-53.

114. R. Benítez Sánchez-Blanco, *Tríptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2012, p. 88. En su memorial, mandado a la Corte el 10-IV-1605, este fraile afirmaba que los moriscos hacían "mofa y escarnio del Santísimo Sacramento del altar", AGS, EST, leg. 212, 10-IV-1605, Memorial de Bleda, f. 44, publ. P. Boronat, *op. cit.*, II, doc. n. 3, pp. 450-456.

115. AM de Murcia, Act. Cap. 1424-1425, ses. 2-VI-1425, cit. M. C. Veas Arteseros, *Mudéjares murcianos. Un modelo de crisis social (s. XIII-XV)*, Cartagena, Ayuntamiento de Cartagena, 1992, p. 65.

116. L. Rubio García, *La Procesión del Corpus en el siglo XV en Murcia*, Murcia, RAAXS, 1987, p. 95.

Para enseñar la doctrina católica a los moriscos, lo mejor era que lo llevase a cabo un morisco. Sancho de Ávila, obispo de Cartagena, consultó si podía ordenar a moriscos y acordó con el inquisidor Cantera ordenar a quienes cumplieran los requisitos establecidos. Recibieron el sacerdocio veinticinco de los treinta clérigos moriscos y ocho varones entraron en religión, como monacales y mendicantes. Fue cura morisco Juan Yelo, de Abarán, ejerció su ministerio en Blanca desde 1566 a 1574. Luego continuó su labor Alonso Abellán de Vega, natural de Blanca y vecino de Abarán. Le siguió Juan de Durán, vecino de Abarán procedente de Valencia, hasta 1578.

Las disposiciones testamentarias no manifiestan diferencias religiosas de los moriscos respecto a los cristianos viejos del Valle o de otros lugares. Generalmente usaban la facultad que tienen, concedida por la Orden de Santiago, de que los fallecidos *ab intestato* otorgasen testamento por medio de algún familiar asistido por el cura y un alcalde[117]. Cuando en 1588 los seis lugares obtuvieron sendos privilegios de villazgo, y la jurisdicción en primera instancia, los vecinos más acomodados adquirieron regimientos y otros oficios concejiles perpetuos con la subsiguiente consolidación de las oligarquías vecinales.

Resumen

El informe de fray Juan de Pereda confirma la idea que se tenía sobre la buena cristiandad y lealtad a la Corona de los moriscos antiguos murcianos. Aunque estos tenían procedencias muy diversas y no todos eran descendientes de los mudéjares naturales del reino, gracias al contacto mantenido con los cristianos antiguos, las medidas puestas por el Consejo de Órdenes y la predicación de los frailes de las órdenes mendicantes fueron adquiriendo el conocimiento y las prácticas de la fe cristiana y dejando atrás sus antiguas costumbres, vistas entonces como señal de apego a su antigua religión.

Palabras clave: aculturación, asimilación, moriscos antiguos, Murcia, valle de Ricote.

Abstract

Notes on the acculturation and assimilation of the Murcian ancient Moors.

Fray Juan de Pereda report confirms the idea that was had about good Christianity and loyalty to the Crown of the ancient Murcian Moors. Although these had very diverse origins and not all were descendants of the natural Mu-

117. L. Lisón Hernández, *La Carta Puebla de Abarán (1482-1483)*, Abarán, Ayuntamiento de Abarán, 1992, pp. 145-146.

dejars of the kingdom, thanks to the contact maintained with ancient Christians, the measures put into place by the Council of Orders and the preaching of the friars of the mendicant orders were acquiring knowledge and the practices of the Christian faith and leaving behind their old customs, seen then as a sign of attachment to their old religion.

Keywords: acculturation, assimilation, ancient Moors, Murcia, Ricote Valley.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.20
Para citar este artículo:
Alonso Acero, Beatriz, «"En Jalon ni en Berberia no avia bien vivido mora ni bien christiana": moriscas en Orán tras la expulsión general». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.20

"EN JALON NI EN BERBERIA NO AVIA BIEN VIVIDO MORA NI BIEN CHRISTIANA": MORISCAS EN ORÁN TRAS LA EXPULSIÓN GENERAL

*Beatriz Alonso Acero**

En uno de sus esclarecedores escritos sobre el colectivo morisco, publicado hace ya casi tres décadas, incidía Bernard Vincent en el relevante papel de la mujer como principal conservadora de las ancestrales prácticas y costumbres islámicas, plasmadas tanto en actividades de tipo más cotidiano, por ejemplo, el uso de la lengua arábiga o de una determinada vestimenta, como en su actuación en los ritos religiosos y culturales que definen a esta comunidad. Son ellas, según Vincent, las auténticas "campeonas de la resistencia pasiva de los moriscos", pues gracias a su empeño mantienen vivas las prácticas, hábitos y usos de la cultura musulmana, de las que se erigen en verdaderas guardianas, no solo mediante su aplicación, sino también a través de su enseñanza y transmisión, concluyendo de esta forma que "las mujeres moriscas desempeñaron un papel fundamental en la supervivencia del islam en España"[1].

La relevancia de la mujer morisca dentro de su comunidad y las relaciones por ellas establecidas con el entorno cristiano en el que se desarrolla su existencia, en especial en tierras peninsulares, han sido objeto de destacados estudios en los últimos tiempos, como son, entre otros, los de G. López de la Plaza, M. E. Perry, O. Villanueva Zubizarreta, A. García Pedraza o M. M. Birriel Salcedo[2], pero

* Doctora en Historia.

1. B. Vincent, «Las mujeres moriscas», en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 1992, t. III, pp. 592-594.

2. G. López de la Plaza, «Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567)», *En la España medieval*, 16, 1993, pp. 307-320; M. E. Perry, «Religión, género y poder: las moriscas en la España de los siglos XVI y XVII», en A. Saint-Saëns (coord.), *Historia silenciada de la mujer: la mujer española desde la época medieval hasta la contemporánea*, Madrid, Ed. Complutense, 1996, pp. 65-78; A. García Pedraza, «Entre la cruz y la media luna: las mujeres moriscas», en M. J. Osorio Pérez y M. E. Díez Jorge (coords.), *Las mujeres y la ciudad de Granada en el siglo XVI*, Granada, Ayuntamiento de Granada, 2000, pp. 55-68;

aún falta perfilar algunos detalles de la realidad de su situación tras la expulsión decretada por Felipe III en 1609. De la mano de las reflexiones del profesor Vincent, se pretende plantear en este trabajo la problemática y circunstancias específicas de la mujer morisca en su destierro magrebí, estableciendo como eje de análisis el Orán español de comienzos del siglo XVII, en el que desembarca buena parte de la comunidad morisca tras su llegada a tierras norteafricanas.

Islam y mujer en el Orán cristiano

Como ya estudiamos en trabajos anteriores[3], la inserción del Orán cristiano en medio de un territorio controlado por el islam determinó la necesidad de establecer relaciones con el entorno para hacer posible la supervivencia de una población, en su mayoría militar que, desde la conquista del enclave en 1509 por el cardenal Cisneros y Pedro Navarro, apenas pudo establecer unas condiciones mínimas de autosubsistencia dadas las restringidas dimensiones del presidio y su relativo aislamiento con respecto a las costas españolas –levantinas y andaluzas–, desde las que, sin embargo, recibía con cierta periodicidad envíos de pertrechos, dinero y alimentos, que solían resultar insuficientes en relación con las necesidades totales de la población de la plaza.

Fue mediante los tratos y contratos con tribus musulmanas que firmaban un seguro de protección y defensa con el gobernador de Orán como la población consiguió abastecerse de aquellos productos más necesarios para su pervivencia, caso del fundamental grano (trigo y cebada), además de otros como legumbres, frutas, miel, dátiles…, junto a otros artículos que entraban en la clasificación de suntuarios, empleados en el montaje y decoración de las viviendas de la población civil y militar de la plaza, caso de tapicerías y alfombras. Por el contrario, con aquellas otras tribus que rechazaban la colaboración con los españoles –para así mantener su fidelidad previa a la Sublime Puerta, cuya

---

O. Villanueva Zubizarreta, «Las olvidadas de una minoría: las mujeres moriscas castellanas», en M. Santo Tomás Pérez, M. I. del Val Valdivieso, C. de la Rosa Cubo y M. J. Dueñas Cepeda (coords.), *Vivir siendo mujer a través de la historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2005, pp. 75-86; G. Saiz Muñoz, «Mujeres moriscas, guardianas del patrimonio cultural y transmisoras del patrimonio social», en E. Medina Arjona y P. Gómez Moreno (coords.), *Escritura y vida cotidiana de las mujeres en los siglos XVI y XVII (Contexto mediterráneo)*, Sevilla, Alfar, 2015, pp. 199-222; M. M. Birriel Salcedo, «Sobrevivir en un mundo hostil. Las moriscas del Reino de Granada», *Andalucía en la Historia*, 70, 2021, pp. 34-38; M. M. Birriel Salcedo y R. Ruiz Álvarez (eds.), *De nación morisca*, Granada, Ed. Universidad de Granada, 2021.

3. Puede encontrarse información más detallada al respecto en B. Alonso Acero, *Orán-Mazalquivir, 1589-1639: una sociedad española en la frontera de Berbería,* Madrid, CSIC, 2000; de la misma autora, «Fórmulas y formas de convivencia entre Cristiandad e Islam en la frontera norteafricana», en *Actas del III Congreso Internacional sobre Estudios de Frontera "Convivencia, Defensa y Comunicación en la Frontera"*, Jaén, 2000, pp. 55-67 y «Convivencia y enfrentamiento: cristianos y musulmanes en Orán y Mazalquivir a fines del siglo XVI», *Estudios Africanos* (Madrid), 16-17, 1995, pp. 27-52.

influencia también se hace notar en tierras magrebíes desde comienzos del Quinientos–, las relaciones mantenidas quedaron fijadas en ataques directos en formas de correrías, rebatos y cabalgadas, en los que se obtenía un botín humano, además de animal y material. De una y otra forma, aunque Orán se configura como un enclave cristiano en tierras del islam, que se aísla y protege de un entorno hostil y adverso a través de su muralla, flanqueada por dos puertas siempre bien vigiladas, esta frontera artificial entre dos colectivos culturales y religiosos mantiene unos rasgos de permeabilidad manifiestos que suponen la presencia real, más o menos prolongada en el presidio español –aunque no pueda calificarse como estable ni estuviera reconocida como tal presencia– de mujeres y hombres adscritos al islam.

Para fijar los tratos anuales con el gobernador de Orán, los jeques de las tribus colaboradoras, moros de paz según la documentación de la época, debían entregar a cambio uno o varios rehenes, según los casos, los cuales quedaban en el presidio como garantía de cumplimiento de los acuerdos alcanzados. Estos rehenes podían ser miembros de su familia más directa, incluso sus propios hijos y/o hijas, quienes, durante el año de validez del seguro, serían mantenidos a cargo de la hacienda real, siendo devueltos a sus aduares cuando los jeques acudieran, al final del periodo pactado, con los artículos estipulados en la firma del contrato. Pero también encontramos en calidad de rehenes a algunas mujeres berberiscas que no pertenecen directamente a la familia del jeque, como Antonia, que había sido traída presa por el gobernador de Orán de los aduares de moros de paz, pues hacía diecisiete años había estado en la ciudad cristiana como rehén en casa de un judío, donde se volvió cristiana, habiendo sido bautizada, para después pasarse a los moros[4]. En los tratos con estos moros de paz, además, se admitía la entrada puntual en la plaza de cáfilas para la venta de productos que podían interesar a la población, siendo este el momento en que algunas mujeres berberiscas accedían al interior de la plaza, intentándose que, al igual que los hombres que las acompañaban, quedaran alojadas en la casa de la aduana durante el tiempo que duraran sus negocios en esta ciudad[5].

---

4. Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición (Inq.), leg. 2022, exp. 45, ff. 26r.-28r., año 1628. Antonia niega haber sido bautizada y haber vivido en Orán, donde si había estado alguna vez era para "vender y comprar algunas cosas"; por esta razón "aviendo estado negativa hasta la pronunçiacion de la sentencia mandándose bajar a la cámara del tormento confeso ser verdad lo que los testigos la avian testificado". Admitida a reconciliación en auto público de la fe o en una iglesia con hábito y cárcel perpetua.

5. Alojar estas mujeres y hombres berberiscos en la casa de la aduana venía a ser una exigencia arbitrada ante los excesos cometidos por algunos gobernadores, que hacían subir estas cáfilas a la propia alcazaba para poder adquirir los mejores productos a los precios más bajos, sin competencia directa en las transacciones económicas, lo que perjudicaba en gran medida a los mercaderes de la plaza. Véase al respecto, B. Alonso Acero, «Imágenes escritas de la "Corte Chica" en los *Apuntamientos* de Paulo Arias Temprado», en M. Á de Bunes Ibarra y B. Alonso Acero (coords.), *Orán, Historia de la Corte Chica*, Madrid, Polifemo, 2011, pp. 289-321, en concreto pp. 304-305, donde explicamos el cargo que se hace al duque de Maqueda, gobernador de Orán, por esta mala práctica en el transcurso de la visita de Arias Temprado.

Mucho más frecuente fue la entrada en Orán de mujeres musulmanas como botín humano procedente de los ataques de la guarnición cristiana a las parcialidades islámicas enemigas establecidas a pocas jornadas del presidio, lo que permite definir a la sociedad oranesa como sociedad esclavista que, a su vez, genera y se inserta dentro de una economía esclavista, en la que la venta de estos cautivos, dentro y fuera de las fronteras de Berbería, explica muchas de las razones del mantenimiento de las plazas cristianas en el Magreb[6]. De cada jornada realizada al gobernador le corresponde la llamada "joya", consistente en el jefe de la parcialidad atacada, caso de haberlo capturado, lo que en ocasiones podía incluir a otros miembros de su familia, como las esposas e hijos/as; si este no había sido apresado, quedaban reservados para el gobernador los más valiosos esclavos y esclavas de entre aquellos que hubieran sido tomados, además de poder acceder a la compra de otros a precios bajos en la subasta pública subsiguiente, transacción de la cual se beneficiaban económicamente oficiales y soldados de la plaza, convirtiendo estas razias en objetivo anhelado para autoridades y guarnición de Orán[7]. Estas mujeres musulmanas esclavas que pasaban a ser propiedad de los amos cristianos o judíos que los habían adquirido quedaban bajo su custodia durante años, o incluso hasta el final de sus vidas, desempeñando tareas domésticas o siendo empleadas como mano de obra agrícola. Algunas de ellas, sobre todo cuando constataban que ni sus familiares ni los jefes de la tribu a la que pertenecían iban a poder satisfacer el rescate fijado para sacarlas de Orán –en el caso de que fueran esclavas de rescate–, decidían convertirse al cristianismo, alcanzando la libertad de inmediato si sus dueños eran judíos, y no así si eran cristianos:

> "antes los moros que compran los judios con muy poca o ninguna persuasion se vuelven cristianos porque en siendolos quedan libres, lo que no hazen los que se compran los vezinos y naturales los quales siempre procuran comprar moro

6. Véase, por ejemplo, J. A. Martínez Torres, *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Bellaterra, 2004 y, del mismo autor, «Un Mediterráneo en movimiento: esclavos y comercio en el continente africano (siglos XVI, XVII, XVIII)», *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, 20, 2008, pp. 213-235. Una visión actualizada de la cuestión, en R. M. Pérez García y M. F. Fernández Chaves (coords.), *La esclavitud en el sur de la Península Ibérica. Siglos XV-XVII*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2021.

7. "Donde otro día, sábado, tomó el Maestre por su joya cinco esclavos. Y de los demás y bestias que se habían traído mandó hacer tasación, venta y repartimiento, como su Majestad manda. Y comenzándose a hacer la venta de los esclavos, vendiéronse en Orán los ciento y trece de ellos, y los demás se enviaron a despachar en España: en Málaga, Ronda y Antequera, por haber en Orán mucha cantidad de esclavos y no podían entrar […]. Montó la suma de los que se vendieron en Orán cuarenta y cinco mil setecientos cinco reales. Y los que se vendieron en España, ciento diecisiete esclavos, sacadas todas costas, restaron en limpio en Orán, de ellos, treinta y seis mil novecientos dieciséis reales. Los cuales y lo demás del valor de las bestias, montó en todo ochenta y cuatro mil trescientos veintinueve reales…" (D. Suárez Montañés, *Historia del Maestre último que fue de Montesa y de su hermano Don Felipe de Borja. La manera como gobernaron las memorables plazas de Orán y Mazalquivir…*, B. Alonso Acero y M. Á. de Bunes Ibarra (eds.), Valencia, Ed. Alfonso el Magnánimo, 2005, p. 378.

> que sea de rescate y por no perderle jamas tratan de reducirle a que sea cristiano y el moro tampoco se inclina a ello visto que aunque lo sea se ha de quedar siempre por esclavo perpetuo de servicio"[8].

Pero además de estas mujeres que entraron en el presidio manteniendo su libertad como rehenes o al formar parte de una cáfila de mercaderes, y de aquellas otras que fueron llevadas presas y quedaron como esclavas, también aparecen de forma excepcional algunas mujeres musulmanas que, por propia voluntad y decisión, llevadas de las razones más variadas, desean entrar en la ciudad con la única intención de poder convertirse al cristianismo. El gobernador suele depositarlas en alguno de los conventos de las órdenes religiosas presentes en la ciudad (dominicos, franciscanos o mercedarios), donde pasan un periodo de instrucción en la fe cristiana finalizado el cual, si perseveran en su decisión de convertirse, se les da ropa a la usanza cristiana y son llevadas a bautizar a la iglesia mayor de Orán, para volver después al monasterio donde fueron instruidas en la espera de alguna embarcación que pueda llevarlas hacia Málaga o Cartagena, y así pasar a vivir como cristianas entre sus congéneres, sin permanecer más tiempo del necesario en una ciudad fronteriza de Berbería con el consecuente riesgo de islamizar. Al adoctrinar a estas mujeres en el presidio se intenta que no acudan allí solamente buscando una forma de salir hacia España, algo que no harán si antes no se han bautizado, además de pasar un periodo de instrucción religiosa lo suficientemente prolongado como para que aquellas que entraron por carencias alimenticias o por huir de algún enemigo puedan madurar su decisión antes de tomar definitivamente las aguas del bautismo[9].

De todas estas maneras indicadas, las mujeres musulmanas, fueran berberiscas o negras, traspasaron de forma más o menos estable, según los casos, las murallas de esta plaza cristiana desde tiempos anteriores a la llegada de las moriscas expelidas de España desde 1609, sin poder colegir de ello la existencia de un barrio especifico o morería en el que se agrupara este colectivo den-

---

8. Archivo General de Simancas (AGS), Guerra Antigua (GA), leg. 518, carta de Martín de Córdoba, exgobernador de Orán, al Consejo de Guerra, 5 de abril de 1598. Se sigue así lo ordenado en las *Partidas*, donde se recoge que, "si un esclavo de judío, moro o hereje, se convierte al cristianismo, quedaba libre sin pagar nada a su dueño. Pero los que eran esclavos de cristianos, aun recibiendo el bautismo quedaban sometidos a servidumbre" [*Partidas*, títulos XXII (leyes 1, 3, 5, 6 y 7), y XXXI (ley 8)]. Para el tema de los esclavos musulmanes en Orán resulta fundamental la consulta de los trabajos de J. J. Bravo Caro, «El reflejo de la esclavitud del Mediterráneo en los registros parroquiales oraneses», en M. Á de Bunes Ibarra y B. Alonso Acero (coords.), *Orán, Historia de la Corte Chica*, Madrid, Polifemo, 2011, pp. 143-171 y, del mismo autor, «El bautismo de esclavos, libertos y musulmanes libres en el Orán de Felipe II», *Hispania*, 252, 2016, pp. 67-102. Una visión global de la cuestión de la conversión de musulmanes en las plazas cristianas del Magreb en B. Alonso Acero, «Conversos musulmanes en la Berbería cristiana: el infortunio de la cruzada pacífica contra el Islam», *Hispania Sacra*, LI (103), 1999, pp. 187-210.

9. Para una comparativa con las circunstancias de la conversión de los musulmanes en España, con enfoques renovados, I. Poutrin, *Convertir a los musulmanes. España, 1491-1609*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2020.

tro de Orán[10], a diferencia de lo ocurrido con la minoría judía presente en esta plaza desde poco tiempo después de la conquista, que sí dispuso de su propia judería, e incluso sinagoga, hasta la expulsión general de 1669[11]. Pero una cosa era tolerar la presencia hebrea, siempre controlando el número de integrantes de la comunidad y beneficiándose de su colaboración como intérpretes, espías, rescatadores, comerciantes y prestamistas, y otra muy distinta admitir una comunidad musulmana plenamente conformada en el interior de un presidio cristiano que precisamente se había anexionado en consonancia con las teorías mesiánicas en las que se asentaba el ideal de cruzada contra el islam.

Algunas de estas mujeres, como indicamos, cambiarán su confesión religiosa al cabo de cierto tiempo, recibiendo las aguas bautismales, circunstancia que ofrece ciertos detalles específicos e indicativos de su presencia en este enclave, haciendo más visible su rastro en el Orán de finales del siglo XVI y comienzos del XVII. En 1590, por ejemplo, queda constancia del bautizo de berberiscas como Leonor, hija de una esclava de Cristóbal de la Tobilla Maldonado, o de Ana, negra libre que era esclava del alférez Alonso de Angulo, mientras que en 1593 se bautiza María, "que era de la cabalgada de Tamagoça, que se quedó y es libre"[12]. Muy interesante es igualmente el caso de Juan, vecino de Orán y de Ana de Santamaría, cristianos nuevos "reçien bautizados libres no deven a nadie nada. El onbre se vino de su voluntad de berveria a pedir la fe; la mujer era esclava de un judío, el dia que se bautizó quedó libre (por sentencia que se dio), fue su padrino don francisco de oviedo y su madrina ana de angulo su mujer"[13]. Si acudimos a las relaciones de causas de la Inquisición, encontramos ejemplos como el de Luisa, de nación berberisca, en 1579 esclava de Juan Alemán, vecino de Orán. Luisa aparece como fiel testimonio de la transitoriedad de las filiaciones religiosas en estas sociedades fronterizas, pues:

10. Los musulmanes esclavos y los libres "que no son gente de tanta consideración y estimación" quedaban por la noche recogidos en uno de los baños de Orán, una casa grande situada junto a la alcazaba, donde eran vigilados por una escuadra de judíos, mientras que los "caballeros" quedaban guardados en la propia judería. Sin embargo, los musulmanes aprovechan cuando la guarnición disminuye por causa de jornadas o cabalgadas y provocan motines, proponiéndose la supervisión del baño por parte de un alférez y/o un sargento, única manera de evitar que surjan problemas si musulmanes y judíos acuerdan organizarse en contra de los intereses españoles. Véase al respecto el citado estudio B. Alonso Acero, «Imágenes escritas de la "Corte Chica"», en concreto pp. 313-314.

11. B. Vincent, «Juifs et esclavage à Oran», en M. García-Arenal (ed.), *Judíos en tierras del Islam, II. Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la edad Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, Collection de la Casa de Velázquez, 83, 2003, pp. 246-254; J.-F. Schaub, *Les juifs du roi d'Espagne. Oran, 1509-1669*, París, Hachette, 1999, y B. Alonso Acero, «Judíos en un mundo de frontera: la presencia hebrea en el doble presidio cristiano de Orán y Mazalquivir, siglos XVI-XVII», en M. García-Arenal (ed.), *Judíos en tierras del Islam, II. Entre el Islam y Occidente. Los judíos magrebíes en la edad Moderna*, Madrid, Casa de Velázquez, Collection de la Casa de Velázquez, 83, 2003, pp. 223-243.

12. Archivo Diocesano de Toledo (ADT), Libro de Bautismos n.º 3, ff. 15r., 22r. y 85r., respectivamente.

13. ADT, Libro de Matrimonios n.º 1, f. 152v., fechado el 6 de abril de 1606.

> "siendo captiva fue baptizada y enseñada en las cosas de nuestra fee y después de algunos años se tornó a yr con los moros y estuvo con ellos mas de diez años hasta que otra vez se torno a captivar fue presa y en la primera audiencia confeso que la avia engañado un soldado que se fue a rrenegar y que como mujer que sabia poco se fue con el y en llegando allá se arrepintio mucho y siempre estuvo descontenta y nunca se aparto de nuestra fe"[14].

Unos años después, en 1586, es Leonor de Borja, cristiana nueva de mora y mujer de Miguel de Cabra, soldado de Orán, de 37 años, quien ha de rendir cuentas ante el Santo Oficio por denuncias de islamismo por parte de testigos que declaran haberla oído decir que "los diablos lleven la crisma que me pusieron y quien me la puso", que "el diablo la avia metido por las puertas de Oran a volverse cristiana" y que "me quiero yr por las puertas de oran donde vine que los pies que me traxeron de berberia me bolveran alla". Leonor había llegado a Orán desde Argel hacía quince años para convertirse, pero ahora se decía de ella que no quería ir a misa, ni entendía para qué iban los cristianos y por qué habían de confesarse, mientras alababa a los morabitos y evocaba a Fátima y a Mahoma para saber si los cristianos que estaban fuera de Orán habían de traer cabalgada[15].

Moriscas en Orán desde 1609

La presencia de mujeres musulmanas en el Orán finisecular, siempre bastante limitada, había habituado a las autoridades y habitantes al trato con ellas, a pesar de lo cual la proclamación del primer edicto de expulsión de los moriscos de los reinos de la monarquía, el 22 de septiembre de 1609, trastocó y descolocó los mecanismos y livianas estructuras articuladas en las concisas relaciones mantenidas entre la población cristiana del presidio y las mujeres de confesión islámica que vivían dentro de sus murallas. Ciertamente, la llegada de moriscos y moriscas a los alrededores de Orán, o incluso la de quienes llegan a atravesar sus murallas, había supuesto un goteo intermitente desde los años previos al extrañamiento, pues el Magreb se había configurado como uno de los destinos prioritarios para estos *cristianos nuevos de moro* que iban saliendo de la península desde el edicto de 1502 y los posteriores al respecto, a pesar de que entre sus cláusulas figurara la de impedir dirigirse al otro lado del Estrecho a quienes optaran por el exilio antes que por la conversión. En este sentido, las autoridades del presidio informan en los primeros años del siglo XVII de la presencia de moriscos en los alrededores que, procedentes de los puertos levantinos peninsulares, han desembarcado en zonas próximas a Orán, desde

14. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 8, ff. 7r.-8r., año 1579. Luisa aclara que ayunó en ramadán porque lo hacían todos, y que aunque se casó con un moro "a su usança", se alegró cuando la capturaron. Abjuración *de vehementi*, penitencias espirituales, prohibición de salir de "estos reinos".

15. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 17, ff. 3r.-4r., año 1586. Abjuración *de vehementi*, que no salga del dicho reino por 8 años y se dé orden para que acabe de ser instruida en nuestra santa fe católica.

donde desean dirigirse hacia Argel[16], notificándose incluso casos de moriscos que sirven en las filas de la guarnición oranesa durante algún tiempo. Ya en mayo de 1609, por tanto, unos meses antes de la promulgación del decreto de expulsión, el entonces gobernador de Orán, el capitán general Felipe Ramírez de Arellano, conde de Aguilar, que había sido designado para tal cargo en agosto de 1608, expresaba su preocupación por la presencia en las filas de la milicia oranesa de muchos cristianos nuevos, soldados de cuya adhesión a la causa de la Monarquía Hispánica sospechaba gravemente:

> "No e dado cuenta de la gente que aqui sirve a V. M. asta aora por tenerla mejor conoçida y haviendo tenido particular cuydado allo que de los soldados que ay en estas plaças son muchos moriscos hijos de esclavas berberiscas y si se trata de nietos es mucho mayor numero y generalmente la gente que viene bisoña es de la costa de cartagena y malaga y entre ella muchos moriscos […] y la mas ruin del mundo con que estas plaza se alla llena de este genero de gente y asi cada dia sin que la neçesidad les apriete mucho hazen mill desordenes y se ban a los moros a renegar y se puede temer la poca confianza que se deja considerar y para en alguna parte yr remediando esto no he consentido se asiente plaza a ninguno que entienda es hijo de moro o mora y de la misma manera he ordenado se le borre a qualquiera cristiano biejo que casare con morisca aunque es berdad que muchos son tan ruines que por yrse a españa se puede pensar lo haran y no allo es de ynconbeniente pues semejantes honbres estaran mejor fuera de aqui y para el remedio desto sera de ynportançia y assi supplico a V. M. se sirva de mandar se me ynbien quinientos honbres lebantados en castilla con que estaran estas plaças con la seguridad que es justo y se limpiaran de la mala yerba y en cualquiera efeto se podra tener confianza de la gente que sirbiere adbirtiendo que para poder hazer esta leba a de ser con nombre de yr a ytalia pues se tiene por experiençia que teniendole que es para oran no se hace […]"[17].

"La mas ruin del mundo", "este género de gente", "mala yerba", son algunas de las despectivas expresiones empleadas por el conde de Aguilar para referirse a personas como Luis Marín, morisco natural de Lorca y vecino de Murcia, que servía en 1594 como soldado en Orán, y que acabaría por huir a Argel poco tiempo después en compañía de otro soldado de la guarnición de este presidio[18].

Decidido a renovar la composición de la milicia y a evitar las continuas deserciones de estos soldados procedentes del islam, aunque realmente se trate de hombres bautizados, el gobernador no duda en prohibir el servicio con las armas de los moriscos que forman parte de la guarnición, muchos de ellos llegados en las últimas fechas desde Cartagena y Málaga, como también a los hijos y nietos de esas esclavas berberiscas conversas que permanecían en el presidio desde hacía décadas, y a los que también denomina "moriscos". De la misma

16. AGS, GA, leg. 586, carta de Francisco de Córdoba y Velasco, conde de Alcaudete, al Consejo de Guerra, 3 de enero de 1601.

17. AGS, GA, leg. 725, carta de Felipe Ramírez de Arellano, conde de Aguilar al Consejo de Guerra, Orán, 7 de mayo de 1609.

18. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 23, ff. 22v.-23v. Admitido a reconciliación conforme el edicto de gracia.

forma, rechaza el servicio de los soldados cristianos viejos casados con moriscas, a los que acusa de contraer matrimonio con ellas buscando así un motivo que les permita abandonar el presidio y volver a España. Lo que Aguilar pide en sustitución de todos ellos es el envío de soldados castellanos, eso sí, como en tantas ocasiones anteriores, que acudan al banderín de enganche de un destino a Italia, pues pocos eran los que por propia voluntad se aventuraban a servir en un destino tan difícil, incierto y complejo como era el norteafricano.

Pero las circunstancias iban a agravarse unos pocos meses después, en el momento en que la expulsión de los moriscos valencianos expuso a la plaza de Orán a la llegada masiva de miles de ellos a la vez por su cercanía al puerto de Mazalquivir, elegido como punto de desembarco fundamental, y con el que Orán compartía gobierno y destino al conformarse ambas plazas como doble presidio. Las razones relativas a la proximidad geográfica fueron priorizadas por los consejeros de Estado por delante de la dudosa conveniencia de extrañar a los moriscos justo hacia las tierras a las que se les había prohibido trasladarse de forma voluntaria durante el último siglo por estar bajo control de gobiernos adscritos al islam, a excepción de los pocos presidios que la Monarquía Hispánica lograba mantener en la costa magrebí. La cercanía al litoral norteafricano se traducía en la posibilidad de trasladar a varios miles de moriscos de los territorios valencianos de forma bastante rápida y, en consecuencia, en el abaratamiento de unos costes ya de por sí elevados ante la necesidad de emplear la mayor parte de los navíos al servicio de la Corona, además de otros de particulares contratados por los comisarios reales[19].

Aunque la idea era que estos moriscos se adentraran inmediatamente en las tierras islámicas de Berbería, convirtiendo en temporal su presencia en las riberas cristianas en las que iban siendo desembarcados, no pocos intentaron permanecer en ellas, otros regresaron a las plazas españolas del Magreb tras diversas peripecias en las ciudades de Berbería, y otros tantos apostaron por regresar a sus lugares de origen peninsulares desde estos puertos cristianos. Aunque en los últimos años, en especial con motivo de la conmemoración del cuarto centenario de la expulsión, en 2009-2014, se han realizado relevantes estudios respecto a la llegada a tierras de Berbería de los moriscos españoles expulsos y su inserción en los espacios norteafricanos[20], parece oportuno fijar algunos

19. M. Lomas Cortés, *El proceso de la expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 2011. Del mismo autor, véase «La organización naval hispánica y la expulsión de los moriscos (1609)», *Estudis*, 31, 2005, pp. 301-320.

20. Sin ánimo de exhaustividad, queremos destacar estudios como los de L. F. Bernabé Pons, «Las emigraciones moriscas al Magreb: balance historiográfico y perspectivas», en A. I. Planet y F. Ramos (eds.), *Relaciones hispano-marroquíes: una vecindad en construcción*, Madrid, Eds. del Oriente y del Mediterráneo, 2006, pp. 63-100; L. F. Bernabé Pons, «El exilio morisco: las líneas maestras de una diáspora», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 27, 2009, pp. 277-294; L. F. Bernabé Pons y J. Gil Herrera, «Los moriscos fuera de España: rutas y financiación», en M. García-Arenal y G. A. Wiegers (coords.), *Los moriscos, expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*, Valencia, Universitat de València, 2016, pp. 213-231; M. Á. Bunes Ibarra, «Los

matices relativos a la presencia de mujeres moriscas en Orán, enclave español en el que se produjeron diferentes oleadas de desembarcos de cristianas nuevas, pues, además de las procedentes del reino de Valencia, también llegarán después algunas desde tierras de Castilla y Extremadura, incluso las extrañadas en último momento, procedentes de Aragón, Cataluña y, finalmente, Murcia. Se trata, en último término, de ahondar sobre las cifras, especificidades y circunstancias de las mujeres moriscas en la nueva ciudad de la monarquía católica en la que pasan a habitar, estableciendo hasta qué punto pudieron convertir su condición de moriscas en eje a través del cual articular su pervivencia en una urbe cristiana enclavada en la frontera de Berbería.

La llegada y desembarco en Mazalquivir de alrededor de veintidós mil moriscos en el transcurso del mes de octubre de 1609[21], sin un aviso previo de la Corona al gobernador de Orán –para intentar mantener hasta el último momento el secreto de la operación e impedir que ningún factor externo provocara su suspensión o alteración–, abocan al desconcierto inicial en el presidio español, que se ve de repente inundado de población foránea, debiéndose improvisar medidas de urgencia basadas en la búsqueda de un espacio en el que alojarlos mientras inician sus periplos hacia las urbes islámicas en las que se entendía que habrían de instalarse. Las consignas que recibe el conde de Aguilar relativas a tratar a los moriscos "como enemigos pues lo son" y a no permitirles "entrar en sus plazas ni que se lleguen a ellas pues siendo el numero de ellos tan grande y la gente tan platica y que tienen nuestra lengua podrian hazer algún tiro"[22] se ponen en marcha de inmediato, aunque el gobernador había llegado a plantear la posibilidad de darles algún pedazo de tierras en los alrededores para que vivieran como si se tratara de una tribu más de moros colaboradores con el presidio, ayudando a cambio a su defensa y mantenimiento, propuesta que es negada categóricamente por el Consejo de Estado: "en ninguna manera consienta que quede ninguno ni rico ni pobre en el dominio de aquellas plazas porque siendo hereges y apostatas no se deven de consentir que bivan en tierras de S. M."[23].

El paso de los meses y la complejidad del proceso de expulsión, con nuevos desembarcos en las costas norteafricanas limítrofes al presidio oranés, di-

---

moriscos después de la expulsión», en A. Moliner Prada (coord.), *La expulsión de los moriscos*, Madrid, Nabla Ediciones, 2009, pp. 267-296; M. García-Arenal y G. A. Wiegers (eds.): *Los moriscos: expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*, Valencia, Universitat de València, 2016.

21. Para más detalle sobre el desembarco de moriscos en Mazalquivir a partir del decreto de septiembre de 1609, véanse B. Alonso Acero, «El norte de África en las relaciones entre moriscos y mundo islámico en torno a la gran expulsión», *Estudis*, 35, 2009, pp. 87-89; y de la misma autora, «"Con la desesperación de que los echan de España y en Berbería no los acogen": el exilio norteafricano de los moriscos valencianos, 1609-1621», *Laberintos. Revista de estudios sobre los exilios culturales españoles*, 13, 2011, pp. 7-48, y «Los moriscos en Berbería: desembarcos, destinos y diáspora», en B. Vincent (ed.), *Comprender la expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2020, pp. 383-416.

22. AGS, GA, leg. 716, minuta de cédula de Bartolomé de Aguilar al conde de Aguilar, 14 de octubre de 1609.

23. AGS, Estado (E), leg. 214, carta del Consejo de Estado al conde de Aguilar.

ficultan la puesta en práctica de los proyectos iniciales de acoger a los moriscos solo de forma temporal mientras se ponen en camino hacia su destino definitivo, un camino en el que no fueron excepcionales los robos y maltratos, que hicieron regresar al punto de partida a muchos de estos expulsados, ante el temor de perder la vida en la travesía hacia ciudades islámicas del Magreb. La llegada del excepcionalmente frío invierno de 1609-1610 agrava las circunstancias vitales de los moriscos, sobre todo ante la expansión de una epidemia de tifus que provoca numerosas muertes entre los desembarcados en las últimas fechas en Mostaganem y Tremecén, tras el colapso del puerto de Mazalquivir. Como consecuencia de todo ello, el conde de Aguilar recibe la petición directa de algunos moriscos de ser admitidos como población de Orán; en la respuesta de los consejeros de Estado se plasma por vez primera un relevante matiz de género que habrá de diferenciar las circunstancias vitales para los moriscos y las moriscas desembarcados en estas riberas:

> "[…] en quanto a lo que avisais tocante a los moriscos que vienen a esas plaças con dezir que son christianos y que los haveis admitido hasta tener orden mia y se recojen en las çafinas y las mugeres y niños en esa ciudad en casa de algunos vezinos guardareis la que sobre esta se os ha dado puntual y precisamente que en sustancia es que por ningun acontecimiento admitais ninguna desta gente en esa çiudad ni en las çafinas ni en otra parte de esas plaças…"[24].

Aunque la orden inicial de la Corona había sido la de no permitir bajo ningún concepto el avecindamiento de moriscos ni moriscas en Orán, y este criterio se mantenía firme entre los consejeros de Estado y Guerra en los inicios de 1610[25], el gobernador había dejado entrar en la plaza a algunas mujeres y niños, alojados en casas de los vecinos, mientras que algunos hombres, con toda probabilidad los maridos y padres de estos grupos familiares, quedaban recogidos en las tiendas de las parcialidades de moros de paz asentadas más cerca del presidio. Si bien todos ellos, mujeres y hombres, habían afirmado ser cristianos y por esta razón se había pospuesto la orden regia de extrañamiento, el rechazo a la medida implementada por Ramírez de Arellano era tajante. Su pretensión no había sido otra que la de resguardar en el presidio a estas moriscas para evitar que quedaran abocadas a vivir en tierras de infieles –pudiéndose perder así unas almas que ganaría el islam–, opción que no se contemplaba para los hombres ante el temor de que desde dentro de Orán pudieran realizar alguna actividad en detrimento de la continuidad de la plaza en manos de la mo-

24. AGS, GA, leg. 731, carta del Consejo de Guerra al conde de Aguilar, 24 de enero de 1610.

25. "Considerando S. M. que siendo los moriscos que salen destos Reynos tan ladinos y platicos en ellos podrian venir a robar, asentarse por soldados en la compañias y presidios de las fronteras y maquinar trayçiones de que podrian resultar incombenientes es servido y manda que se ordene que no se reciban en las fronteras y presidios destos Reynos ni de Berberia ni en las compañias dellos, ningun soldado, que no llebe testimonio auntentico por orden de la justicia del lugar de donde fuere natural y de ser christiano viejo" (AGS, E, leg. 288, carta del duque de Lerma al secretario Aguilar, 16 de enero de 1610).

narquía, como podía ser actuar como espías al servicio de Argel[26] e incluso maquinar alguna traición si llegaban a alistarse como soldados de la guarnición. Para Felipe III y sus consejeros, moriscos y moriscas, a pesar de lo que unos y otras pudieran afirmar con sinceridad o con objeto de que se les permitiera vivir en Orán, eran "herejes" y "apóstatas", y todos debían salir del entorno de la plaza lo antes posible, sin dar ninguna opción a que se avecindaran en ella.

Las órdenes emitidas por los órganos de la monarquía eran claras y a ellas, desde luego, quedaba supeditado el gobernador, apremiado por la realidad que se vivía desde dentro de Orán, un espacio restringido que, como el resto de plazas españolas enclavadas en las costas norteafricanas, quedaba al albur de su propio destino en medio de un territorio hostil, con el enemigo casi a las puertas de la muralla. Por esta razón se habían establecido relaciones con el infiel al que en principio se había pensado combatir, a través de los pactos firmados con los moros de paz, muchos de ellos asentados en los cercanos enclaves de Ifre, en las inmediaciones de la propia Orán, y en Canastel, a unos diez kilómetros. Incluso algunos de estos musulmanes, los mogataces, empuñaban las armas y empleaban sus caballos para defender los intereses de la monarquía. Si, a pesar de que los presidios norteafricanos se habían conformado para ejercer un pretendido control y dominio sobre la amenaza pujante del islam magrebí y sobre el continuo auge del corso turco-berberisco, entre otras varias razones[27], se mantenían contactos periódicos con musulmanes en virtud de la supervivencia y defensa de las plazas españolas, ¿qué impedía realmente la presencia de mujeres moriscas en Orán, cuando, además, en principio se trataba de un colectivo bautizado y ellas mismas argüían esta condición para entrar en esta ciudad? Es este el contexto en el que debemos fijar la información que el conde de Aguilar transmite al Consejo de Guerra en febrero de 1610, muy poco después de que se le haya recordado la prohibición de permitir la presencia de moriscos y moriscas en Orán e inmediaciones:

> "en lo demas que V. M. manda no esten moriscos en yfre, canastel ni en las çafinas se a echo delijençia por todos los medios que se a podido escusando llegar a las manos y como aunque un dia y otro los hechan buelben no podre deçir con siguridad a V. M. quedan linpios dellos particularmente que se an cassado algunos moros de yfre y canastel con moriscas y apretandoles a echarles dan por disculpa que como ellos son almogataçes y tenidos por cristianos entre los mo-

26. "Bien ha sido haver hecho salir de ay los moriscos que havia conforme la orden que para ello tubiste mia y los dos que dezis que han hecho çinco viajes a Argel y traido christianos pues dan muestra de serlo por las causas que apuntais y os pareçe que seran de mucho provecho en estas plaças se quedaran en ellas y pondreis mucho cuydado en su forma de vivir mirandolos siempre a las manos no sean espias dobles…" (AGS, GA, leg. 731, carta del Consejo de Guerra al conde de Aguilar, 27 de marzo de 1610).

27. Hemos analizado las razones de la conquista en B. Alonso Acero, *Cisneros y la conquista española del norte de África: cruzada, política y arte de la guerra*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2006, en concreto pp. 45-87, y en *España y el norte de África en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Síntesis, 2017, pp. 43-63.

> ros no les quieren dar sus hijas por mugeres y que esto les obliga a casarsse con las moriscas que seran quarenta o çinquenta mujeres. Si a V. M. pareçiere ynconbeniente es justo que V. M. tenga entendido que para rremediarlo a de ser neçesario castigar muchos destos moros e ynquietar las çafinas, canastel e yfre, que sustentan este lugar, y dar ocasion que se pasen al henemigo porque con menos lo suelen açer…"[28].

Además de exponer sus infructuosos esfuerzos para intentar evitar que continúen viviendo en las tierras del alfoz oranés, el conde de Aguilar informa de una nueva problemática constatada apenas cinco meses después de la llegada a Berbería de los primeros moriscos valencianos expulsos: los matrimonios entre moriscas que viven en Orán, de las que por vez primera se hace un intento de fijar su número –unas 40 o 50– con mogataces residentes en Ifre y Canastel. Según el testimonio del gobernador, las moriscas prefieren contraer matrimonio con mogataces de estos dos enclaves antes que con los moriscos que allí también se han refugiado, lo que se puede interpretar como un intento de dar un testimonio fidedigno de cristiandad ante las autoridades del presidio, pues los mogataces, aunque no necesariamente bautizados, sí tenían consideración de soldados vasallos al servicio de una monarquía que se definía como católica, de forma que eran "tenidos por cristianos entre los moros". Por otro lado, parece evidente la intención de estas moriscas de perseverar como población estable del presidio a través de estos matrimonios, pues para ellas siempre sería más sencillo permanecer allí si se casaban con estos mogataces que vivían en el entorno que con los propios moriscos a los que los consejeros ordenaban retirar lo antes posible del arrabal oranés. Los mogataces arguyen la imposibilidad de casarse con mujeres moras por su consideración de cristianos entre los berberiscos y el gobernador advierte que si se procede contra ellos se perderán sus fundamentales servicios militares y su fidelidad a la causa de la monarquía.

Estas razones parecen convencer a los consejeros de Guerra, que transigen con el "disimulo" hacia la nueva situación generada: "Pues por todos los medios que avisais que se han intentado no se han podido limpiar de moriscos las çafinas, yfre y canastel, particularmente por haverse cassado con moriscas algunos moros vassallos de los que alli avitan y de castigallo resultarian tantos inconvenientes, disimulareis con ellos en esto teniendo la mano en que no se buelvan alli mas de los que hubiese"[29]. Lo que realmente importaba era que no llegaran al entorno de Orán más moriscos que pudieran pretender quedarse a vivir en el alfoz como familiares de las moriscas que habitaban dentro de la plaza y que casaban con mogataces, y no tanto el hecho de que estas mujeres permanecieran en el interior de Orán.

---

28. AGS, GA, leg. 738, carta de Felipe Ramírez de Arellano, conde de Aguilar, al Consejo de Guerra, Orán, 28 de febrero de 1610.

29. AGS, GA, leg. 731, carta del Consejo de Guerra a Felipe Ramírez de Arellano, conde de Aguilar, 27 de marzo de 1610.

Con el transcurso de los meses, el incremento de los regresos a Orán de moriscos y moriscas que habían iniciado el camino hacia urbes islámicas conlleva el inicio de los castigos disuasorios para quienes se arriesgaban a volver al presidio, algunos de los cuales eran encerrados en la cárcel oranesa, algo que hasta entonces se había intentado evitar mediante la publicación de sucesivos bandos que impedían su proximidad a Orán. De igual manera, aquellos que habían optado por integrarse en tribus de moros de guerra, fieles a la Sublime Puerta y contrarios a la colaboración con los cristianos, podrían ser capturados en el transcurso de cabalgadas, siendo después vendidos como mano de obra para galeras de los reinos de España por el mismo precio por el que la Corona tenía ajustada la venta de otros esclavos musulmanes tomados en estas campañas. La duda surge en relación con las mujeres y niños moriscos capturados en las mismas operaciones, tal y como expresa el conde de Aguilar a finales de 1610, pues no tiene claro si se pueden vender como el resto de berberiscos[30]. La respuesta llega unos días después en una orden que establece que las moriscas y menores capturados en aduares de guerra donde sus maridos se hallaren peleando sean tomados también como esclavos, en las mismas condiciones, siendo destinados en este caso a Orán y no a España, pues en ningún caso se les podría aplicar el servicio en galeras[31].

La publicación a lo largo de 1610 de los sucesivos edictos de expulsión para los moriscos andaluces, extremeños, castellanos, y finalmente los de la Corona de Aragón y los murcianos, extendió por otros enclaves cristianos de Berbería la problemática con respecto a la acogida de mujeres moriscas. Aunque las órdenes de los consejeros serían las mismas para los gobernadores de estas otras plazas de la monarquía, la acumulación de moriscos en sus inmediaciones acabó por motivar alguna resolución contraria al marco previo establecido. Así ocurrió en Tánger, por ejemplo, posesión portuguesa incorporada a la Monarquía Hispánica tras la Unión de Coronas de 1581 y, junto a Ceuta y Melilla, punto estratégico en el desembarco de cristianos nuevos andaluces, donde el escribano público Juan de las Nieves certifica que los moriscos, aun advertidos de que si entraban en la ciudad los hombres se convertían en esclavos para servir en galeras y las mujeres y niños en esclavos de quien el rey ordenase, respondieron que ellos eran cristianos y que como tales querían perseverar en la fe, prefiriendo la condición de esclavos a tornar a tierra de moros, razón por la cual el capitán general de Tánger había dejado entrar en la urbe a unas 40 mujeres y niños y a moriscos en mayor cantidad, quienes vivían de lo que conseguían con su propio trabajo[32]. Como en el caso de Orán, también en Tánger moriscos y moriscas

30. AGS, GA, leg. 737, carta de Felipe Ramírez de Arellano, conde de Aguilar, al Consejo de Guerra, Orán, 10 de noviembre de 1610.

31. Más datos sobre la aplicación de la pena de galeras en J. M. Marchena Giménez, *La vida y los hombres de las galeras de España*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2010.

32. AGS, E, leg. 226, copia del testimonio y certificación que dio Juan de las Nieves, escribano público de la ciudad de Tánger, 17 de diciembre de 1610.

defienden su fe como argumento para lograr una continuidad vital en una urbe cristiana, buscando, en consecuencia, desmarcarse del estereotipo del morisco criptomusulmán que buena parte de la sociedad contemporánea –y de la historiografía posterior– mantuvo en relación con este colectivo[33].

Pero en Orán no era posible aceptar la entrada de todos los moriscos y moriscas que lo pretendían, pues, además de la continuidad en sus proximidades de parte de los moriscos valencianos expulsados en septiembre de 1609, habían ido allegando otros muchos en sucesivas oleadas. En consecuencia, el paso del tiempo incrementa la vecindad de moriscos en las tierras más próximas a Orán, aumentando de manera progresiva el número de mujeres moriscas dentro de la plaza. Así, en abril de 1613, casi cuatro años después de la llegada de la primera oleada de moriscos valencianos, el conde de Aguilar reitera en una reveladora misiva la continuidad de la presencia de mujeres moriscas en Orán y la grave problemática que ello genera para el mantenimiento de la plaza:

> "por muchas cartas tengo dada cuenta a V. M. del ynconbeniente que es asi para hazer aqui jornada (como para poder tener avisos el Turco de las cossas de estas plazas y aun se podrian penssar ser mucho para enprender alguna entre pressa) la vezindad de los moriscos, y aunque para hevitar esto se an publicado diberssos bandos no ay horden para que dejen de benir a las guardas de esta çiudad yfre y canastel ni para que los vezinos de este lugar no encubran y tengan en sus cassas algunas mugeres y mochachas de esta nacion que es caussa de assistir al contorno sus maridos, padres y hermanos, y la principal que para esto ay es no tener ningun genero de castigo y porque si bien algunas bezes se an prendido moriscos y tenidolos en la carçel y se hechan fuera de las guertas y lugares que digo y como al fin se an de soltar los que se prenden aunque no ssea sino por hevitar la costa no escarmientan y quando se dan por esclavos conforme a los bandos no ay quien los conpre para fuera de los Reynos de españa ni Phelippe de Porres, proveedor de armadas y galeras, tiene horden para comprar estos moriscos para las galeras…"[34].

Lo que pocos años atrás definía el gobernador como mujeres *recogidas* en casas de vecinos, es ahora calificado como presencia de mujeres y muchachas moriscas *encubiertas* en estas casas, abundando en la idea de que algunos cristianos de Orán están realizando una ocultación de estas moriscas, en contra de lo especificado en los bandos que Aguilar indica haber publicado. Como en los meses previos, la presencia de estas mujeres en el enclave conlleva la continuidad de sus familiares al otro lado de las murallas, con el temor de que puedan estar colaborando con tribus hostiles a los españoles, advirtiéndoles de planes de cabalgadas sobre ellos, o de que puedan estar actuando como espías

33. L. F. Bernabé Pons, «*Taqiyya, niyya* y el islam de los moriscos», *Al-Qanṭara*, 34 (2), 2013, pp. 491-527; A. García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada, 2002, 2 vols.

34. AGS, GA, leg. 783, carta de Felipe Ramírez de Arellano, conde de Aguilar, al Consejo de Guerra, 19 de abril de 1613.

pasando información al adversario. Dado que los bandos publicados no han surtido efecto y solo han dado lugar al encarcelamiento de moriscos a los que pronto se libera por no tener que costear los gastos de un encierro indefinido, no siendo mucho mejor la opción de venderlos como esclavos, Ramírez de Arellano estima necesaria la rápida promulgación de una orden real, más rigurosa y específica al respecto que las que hasta el momento han inspirado los bandos por él promulgados en la plaza.

Pero la súplica del gobernador no encontró eco en las inmediatas deliberaciones del Consejo de Guerra, al menos a tenor de las sucesivas cartas que firma desde la alcazaba de Orán en los meses siguientes. Si en abril de 1613 había informado del recurso a la publicación de diferentes bandos en años anteriores para intentar controlar el acceso a los alrededores de la plaza de moriscos y la acogida de moriscas por vecinos en sus casas, en junio de 1614 se reitera en la misma coyuntura, al tiempo que amplía la información sobre los diferentes mecanismos de actuación y coerción empleados sobre este colectivo:

> "Por otras he dado quenta a V. M. como por aber algunas mujeres y niños moriscos en esta çiudad y por la poca comodidad que los moriscos allan la tierra adentro acuden algunos a trabajar en estas guertas y a otros ofiçios para poderse sustentar, y aunque se an echado muchas beçes y castigado alguno no dejaban de benir y ultimamente bisto esto eche un bando en que se les ordeno se fuesen de los contornos destas plaças y no bolbiesen a ellas pena de galeras y assi se fueron. Y en los que dellos se an buelto que seran çinco u seis se a ejecutado el bando y a los que de nuebo bienen se les da termino para que sse puedan bolver y no aciendolo dentro del se condenan a galeras. Mas los niños y mujeres y algunos biejos por muchas beçes que se echan no dejan de bolbersse porque como no es gente con quien sse puede cunplir el bando ni dallos por esclabos por no aber salida en ninguno dellos por la orden que V. M. tiene dada de que no se puedan bender para los Reynos despaña y esto mismo se debe entender aquí, no ay camino ni medio de librarnos desta gente y en las correrias que açen los mogataçes y soldados aunque se toman moriscos ora ssean onbres, mujeres o muchachos y sean naturales y biban en mostagan o tremeçen los e echo soltar asta aora aunque muchos de los moriscos por tierra y por mar açen la guerra y me pareçia justo el tomallos por esclabos mas como no ay quien los conpre es fuerça aber de dalles libertad…"[35].

La amenaza de la pena de galeras ya está perfectamente establecida para los moriscos residentes en el alfoz oranés que intentan ganarse la vida cultivando las huertas del otro lado de la muralla o ejerciendo otros oficios y a ella parecen atenerse, saliendo del entorno de Orán; pero a aquellos de estos que, pasado un tiempo, han regresado, se les ha aplicado ya el castigo. A quienes llegan por primera vez se les da un plazo para marcharse, transcurrido el cual se les aplica

35. AGS, GA, leg. 798, carta de Felipe Ramírez de Arellano, conde de Aguilar, al Consejo de Guerra, Orán, 9 de junio de 1614. Leída la misiva, el Consejo estima necesario que "se haga recuerdo a S.M. de lo que sobre estas cossas se le ha consultado".

igualmente la pena de galeras. El problema se traslada ahora a las mujeres moriscas, junto a los niños y algunos ancianos que viven dentro de Orán. El gobernador informa de que ya han sido expulsados de la plaza "muchas veces", en cumplimiento de sucesivos bandos, pero que, aunque para obedecerlos salen de ellos, regresan en cuanto les es factible, pues conocen la orden regia de que ellos no sean vendidos como esclavos ni en los reinos de España ni, en consecuencia, en la propia Orán, por lo que "no hay camino ni medio de librarnos de esta gente". Denuncia así un vacío legal que permite la continua entrada y salida de moriscas de Orán, mujeres que quedan en una situación de semiclandestinidad, en la que, ni libres ni esclavas, vivían bajo la protección directa de los vecinos que las alojaban y encubrían. Desde esta perspectiva de temporalidad y ocultación, el papel de la mujer morisca en Orán quedaría supeditado a la lucha por su propia supervivencia, aunque ello, en ocasiones, no fuera impedimento para la práctica de ritos y ceremonias que definieran la continuidad de su fe islámica.

Más detalles sobre estas mujeres moriscas nos ofrece el conde de Aguilar en una nueva carta fechada en mayo de 1616, casi siete años después de las primeras expulsiones, en la que intenta justificar la compra de algunos hombres moriscos esclavos capturados en un bergantín corsario por la relevancia de los oficios que desempeñan, al tiempo que vuelve a documentar la presencia de moriscos libres en los alrededores de Orán que regresan cada vez que los echan de allí, parientes seguramente de esas mujeres y esos niños moriscos respecto a los cuales se especifica su dedicación en el presidio:

> "[…] a los ultimos de julio de 1615 llegaron aqui quatro barcos de melilla y trujeron un bergantin que tomaron a unos moros en que cativaron hasta 50 personas hombres, mujeres y niños más de la mitad moriscos, y haviendome pedido liçencia y presentando la cedula y permision que V. M. mando dar para que pudieren armar en los Reynos de españa y bender las presas que hiciesen se la di, eceptuando no bendiesen hombres moriscos como se hiço y tan solamente permiti bendiessen quatro moriscos por ser neçessarios para el lugar y faltar oficiales de los oficios que ellos tienen y son pastelero, tejedor, albañil y empedrador y porque ellos ofreçieron que con brevedad se rescatarian como lo hiço uno de ellos demas destos yo compre quatro y el bergantin donde andaban al remo y poco tiempo despues se perdio en esta baya y se huyeron a berberia dos dellos. Muy gran cuydado se tiene en que estos y todos los demas duerman en el baño y en quanto a los moriscos que ay en el lugar que no son esclavos por mucho tengo dadas quenta a V. M. que en yfre y en las guertas siempre hay algunos y que aunque han sido muchas bezes hechados y algunas castigados no se puede remediar del todo. Asimesmo en la çiudad ay algunas mujeres y mochachos que sirben aunque todos no es cantidad de consideración"[36].

36. AGS, GA, leg. 813, carta de Felipe Ramírez de Arellano, conde de Aguilar, al Consejo de Guerra, Orán, 18 de mayo de 1616. Leída la misiva, el Consejo resuelve que "lo que conviene al servicio de su magestad es guardar la orden que en esto es dada y que assi lo haga y a los que estan en yfre y canastel advierta que si no se ban de alli los echaran a galeras".

Según el gobernador, las mujeres moriscas, libres por su condición de bautizadas, estarían realizando tareas relativas al servicio doméstico en las casas de los vecinos que las habían acogido, quedando asimiladas a las labores desempeñadas mientras habitaban en tierras peninsulares. Esta utilidad de sus servicios, unida a su escaso número, parecen ser las razones en las que apoya el gobernador su presencia en las plazas, algo que varió en pocos años, como demuestra que su sucesor al frente del gobierno de Orán y Mazalquivir, el duque de Maqueda, Jorge de Cárdenas Manrique, proclamara en 1621 un bando para registrar a todos los moriscos y moriscas "que aquí estuviesen", el cual arrojó un resultado total de 116 personas. Conocida la cifra, el duque publicó un nuevo bando para que en el plazo de tres días saliesen hacia Berbería todos aquellos "que no estuviesen reconciliados ni admitidos por cristianos en tiempos del conde de Aguilar que esté en el cielo, juzgando que pues él los admitió debió de ser con orden o el fin que todos tenemos de servir a V. M."[37]. Este relevante testimonio refrenda cómo, finalmente, los ocho años de gobierno del conde de Aguilar en Orán, entre 1608 y 1616, habían supuesto la admisión tácita o implícita de una minoría morisca dentro de la urbe a pesar de las órdenes reales emanadas en contrario, a la par que ratifica que la condición impuesta para la permanencia de estos moriscos fue la demostración palpable de su abandono del islam, situándonos en la senda de la actuación inquisitorial respecto al colectivo morisco avecindado en Orán.

Las moriscas oranesas frente a la Inquisición

En 1621, transcurridos ya doce años desde que se iniciara la llegada de moriscos expulsos a Orán, la presencia de una pequeña comunidad de *cristianos nuevos de moro* conformada por algo más de un centenar de personas era un hecho constatable, como demostraba el bando promulgado en marzo por el duque de Maqueda. Lo que en años anteriores había ido siendo controlado por el conde de Aguilar como una presencia difusa, con algunas mujeres, niños y ancianos alojados en casas de los vecinos y hombres que podían entrar puntualmente a la plaza a realizar algún servicio pero que en principio vivían en el alfoz oranés, había concluido con el paso de los años en la presencia de un colectivo morisco dentro y en torno de la ciudad, minoritario, desde luego, pero real y activo en una ciudad perteneciente a una monarquía de la cual habían sido recientemente expulsados. Lo prioritario entonces era controlar que moriscos y moriscas se mantuvieran dentro de la estricta práctica de la fe cristiana

37. AGS, GA, leg. 872, carta de Jorge de Cárdenas Manrique, duque de Maqueda, al Consejo de Guerra, Orán, 12 de marzo de 1621. El gobernador explica a continuación que el vicario de Orán ha impedido a los moros [sic] que vayan a Berbería "diziendo que fueron bautizados y que tiene orden para ello".

–requisito que se había impuesto como condición previa para la permanencia en el presidio–, y no dieran muestras de islamizar. De la vigilancia ante cualquier posible rastro de práctica del islam se iba a encargar el tribunal de la Inquisición, siendo el de Murcia –al carecer Orán de tribunal propio[38]–, por proximidad geográfica, el destinado a tramitar los asuntos relativos a la defensa de religión cristiana en Orán y Mazalquivir desde poco después de la conquista de ambas plazas, mostrándose a comienzos del siglo XVII muy activo en el control y erradicación de las posibles prácticas islamizantes en estas plazas. En el caso de las mujeres, por ejemplo, había tramitado los expedientes de algunas berberiscas residentes en Orán, como las antes referidas Luisa y Leonor de Borja, o María de Ruada en 1616, viuda de Alonso de la Torre, que tenía por santos a los morabitos, a los que denominaba por sus nombres arábigos, y que por costumbre trataba con moros y moras[39].

El representante del Santo Oficio en Orán en calidad de comisario del mismo era el vicario, máximo responsable de la Iglesia en esta plaza. Como tal comisario, su misión era la de recibir denuncias y recabar pruebas contra los inculpados, mediante la audición de testigos, remitiéndolas posteriormente a los inquisidores, aunque en ocasiones los sospechosos fueran remitidos por el propio gobernador. Todo aquel que considerase que había actuado al margen de la ortodoxia podía presentarse por voluntad propia ante el vicario, lo que se hacía más frecuente con motivo de la concesión de algún edicto de gracia[40], al asegurar estos mayor benevolencia en el trato inquisitorial. Más usual era acudir por obligación, tras haber sido denunciado por alguien en el plazo establecido por un edicto de fe. Tras la primera confesión ante el vicario, el reo era remitido al tribunal de Murcia, donde realizaba una segunda declaración, pasando después a la cárcel secreta, en la que quedaba aislado hasta que su proceso se resolviese. La tendencia predominante fue siempre la de absolver al reo si no había constancia de delito grave, pues la misión del Santo Oficio era facilitar el regreso a la fe cristiana a quienes se habían apartado de ella.

Fue mediante una carta de 30 de agosto de 1621 enviada desde el tribunal de la Inquisición de Murcia como se notificó a todos los moriscos y moris-

38. Aunque Orán tuvo su propio tribunal inquisitorial tras la conquista de la plaza, este dejó de funcionar hacia 1525, momento en que el tribunal murciano, que había sido creado en 1488, tomaría las riendas de la vigilancia de la ortodoxia cristiana en el presidio norteafricano. Para conocer más de cerca la actuación del Santo Oficio de la Inquisición de Murcia en Orán y Mazalquivir, sigue siendo fundamental la obra de J. Blázquez Miguel, *El tribunal de la Inquisición en Murcia*, Murcia, Academia Alfonso X El Sabio, 1986. Este autor también realizó una muy útil guía de las relaciones de causas de dicho tribunal: J. Blázquez Miguel, «Catálogo de los procesos inquisitoriales del Santo Oficio de Murcia», *Murgetana*, 74, 1987, pp. 5-109.

39. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 34, ff. 9r.-v., año 1616.

40. Por lo general, los edictos de gracia concedidos a la población de Orán y Mazalquivir tenían dos años de duración y, cuando estaban próximos a finalizar, eran los propios miembros del Santo Oficio murciano los que avisaban al inquisidor general, por si estaba de acuerdo en proceder a su renovación.

cas de Orán "la obligaçion que tenian supuesto eran bautizados a profesar nuestra sancta fe catholica y que si querian reduçirse a ella serian admitidos a rreconçiliaçion secreta sin pena corporal"[41], prolegómeno del edicto de gracia que se publicó en la ciudad con objeto de impedir la continuidad de comportamientos alejados de la ortodoxia cristiana entre estos bautizados. De forma muy significativa, lo primero que va a pedir este tribunal es que se le entreguen "los moriscos que están debaxo de siguro dado en nombre de S. M. en el lugar de yfre y canastel", algo que ha ido demorando el gobernador "hasta tener orden, que le parece sera bien darle tiempo a estos moriscos porque no digan se les falto a la palabra porque demas de no ser conveniente esten en aquella plaças se puede temer dellos qualquier traycion"[42].

El duque de Maqueda aboga por dar un nuevo plazo de salida a los moriscos estantes en el entorno de Orán, que siguen viviendo entre musulmanes, antes de que puedan tomar represalias por entender que se intenta precipitar su partida. El edicto consigue sacar a la luz en 1624 –tras tres años de pesquisas, toma de declaraciones a testigos y resoluciones previas–, en un primer expediente, hasta una veintena de casos de hombres y mujeres que, procedentes del reino de Valencia, de Andalucía o de Aragón, y viviendo desde hace tiempo en el interior de Orán o en sus alrededores, admiten la práctica del islam, bien por voluntad propia o por persuasión, aunque muchos de ellos asegurarían, en verdad o por librarse de un castigo mayor, que en el fondo siempre habían sido cristianos. De estas dos decenas de casos, significativamente, hasta un total de trece, es decir, un 65 %, corresponden a mujeres, en cuyas relaciones de causas, reivindicadas recientemente por el profesor Vincent como metodología válida, necesaria e injustamente postergada para el estudio de las minorías religiosas de la España moderna[43], encontramos datos relevantes y sugerentes que nos ayudan a completar la panorámica de la presencia de la mujer morisca en el Orán de la primera mitad del siglo XVII.

Así ocurre con Jerónima de Rueda, natural de Benimàmet, en Valencia, quien, junto a su marido, Cristóbal Manzor, son vecinos de Orán, pero no viven dentro de la ciudad, sino que residen en una huerta de ella, lo que nos pone en la pista de que algunas mujeres moriscas prefirieron vivir en el alfoz oranés junto a sus familiares antes que separarse de ellos y entrar a vivir acogidas en casas de los vecinos de la plaza. Como su marido, Jerónima afirma haber ayunado durante el ramadán, además de haber puesto en práctica otras ceremonias de moros, pero asegura haber sido siempre cristiana en el fondo, por lo que el tribunal inquisitorial la absuelve *ad cautelam* y le manda ser instruida durante

41. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 37, ff. 30r.-31r., año 1624.

42. AGS, GA, leg. 885, carta de Juan Manrique de Cárdenas, duque de Maqueda, al Consejo de Guerra, Orán, 17 de diciembre de 1622.

43. B. Vincent, «Volver a las relaciones de causas. El ejemplo de los berberiscos del reino de Granada», *Príncipe de Viana*, 279, 2021, pp. 327-339.

dos meses en la doctrina cristiana[44]. Por vestir a la morisca[45] y realizar ceremonias moras acuden ante el tribunal Isabel López, morisca granadina natural de Llerena (Badajoz), y su madre, Inés, morisca de 70 años, que confesó que "después de la expulsión aporto a tetuan con su marido e hijos, y allí a persuasión de çiertas moras se bolvio mora y aprendio oraciones de moros y moras y otras ceremonias […] y que en oran quando se la tomo su declaraçion por el comisario dixo era mora porque entonces tenia ya intento de ser christiana y lo avia de ser en sacando de cautiverio çiertas sus hijas"[46].

Otro grupo familiar de mujeres moriscas procesadas por la Inquisición de Murcia es el formado por Ángela y su hija Ana María, expulsas de Gandía, que viven en Orán, y son tenidas por moras, proclamando serlo ellas mismas, aunque, tras estar en las cárceles de la Inquisición, afirman preferir ser cristianas[47]. También interesa el caso de Isabel Carpintera, su marido, Pedro Duquerin, y su hijo, que habían vivido cuatro años en Orán celebrando en la intimidad el ramadán y otros ritos islámicos[48] y sobre todo el de Jerónima Cortés, alias Aixa, natural de Jalón, en el reino de Valencia, mujer de Jerónimo de la Losa, morisco avecindado en Ifre "junto a oran", donde había vivido "como moro en lo exterior pero que en el corazón era christiano"[49]. Jerónima, de unos cuarenta años de edad e instruida en el islam por su tío, que había vivido a la usanza mora, casando en varias ocasiones siguiendo la ceremonia islámica, llega a afirmar en su confesión que "en Jalon ni en Berberia no avia bien vivido mora ni bien christiana", pues "avia sido christiana de coraçon y mora en lo exterior y esto era la verdad como lo deçia çierta su ama a quien sirvió en oran"[50], testimonio muy explícito de la compleja realidad religiosa e indefinición cultural, por extensión, a la que quedan abocadas las moriscas tanto en territorio peninsular como, aún más, en la propia frontera de Berbería, donde los contactos entre cristiandad e islam son tan continuos como indefectibles, además de situar el servicio doméstico como ocupación principal para estas mujeres en Orán. Más excepcional resulta el caso de Luisa Bureybar, natural de Daimuz, que aunque había casado en España con Francisco de Nadar, morisco hortelano expulso valenciano que declara ayunar en ramadán y vestir a la morisca en Orán, donde vive, vuelve a contraer matrimonio en Canastel con un moro, que actúa como testigo de la causa, afirmando que se casaron a usanza mora, viviendo como tales[51]. El hori-

44. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 37, ff. 32r.-v., año 1624.

45. B. Franco Llopis y F. J. Moreno Díaz del Campo, *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*, Madrid, Cátedra, 2019.

46. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 37, ff. 32v.-34r., año 1624. Reconciliada en las salas de la audiencia.

47. *Ibidem*, ff. 38v.-40v., año 1624. Reconciliadas.

48. *Ibidem*, ff. 34r.-36r., año 1624. Convertida en la cárcel a la "ley de Cristo". Reconciliada.

49. *Ibidem*, exp. 37, f. 36v., año 1624. Reconciliado.

50. *Ibidem*, exp. 37, ff. 37v.-38v., año 1624. Reconciliada.

51. *Ibidem*, exp. 37, ff. 40v.-43r., año 1624. En la cárcel, Luisa se convirtió a la "ley de Cristo". Reconciliada.

zonte que nos retratan estas relaciones de causas dibujan un Orán en el que algunas de estas moriscas consiguen articular las vías necesarias para la práctica más o menos soterrada del islam, celebrando en la intimidad sus ritos más característicos, pero algunas incluso admiten vivir como moras "en lo exterior".

Para estas moriscas, que en Orán permanecieran algunas mujeres berberiscas en condición de esclavas como población estable y, como ellas, desarrollando un servicio doméstico en las casas de sus dueños, habría significado una mayor posibilidad de pasar más desapercibidas en el conjunto de la ciudad, pudiéndose asimilar con mayor o menor facilidad a las prácticas y apariencia de esta población islámica "flotante", entre cuyas integrantes también son frecuentes las pesquisas inquisitoriales, pues algunas de ellas aceptaban el bautizo cristiano para más tarde volver a las prácticas islámicas. Así, por ejemplo, en los años en los que está activo el edicto de gracia relativo a los moriscos de Orán, se presenta ante el Santo Oficio de Murcia Juana de Santa Ana, berberisca vecina de esta plaza, de 35 años, que huye del presidio "con ocasion de yr a lavar a el rio" para "de alli tomar avito de mora e pasarse con los moros"[52], mientras que Catalina alias [en]barca es procesada porque aun habiendo sido bautizada hace más de treinta años aún no se sabía las oraciones propias de la fe cristiana, acusación de la que se defiende arguyendo que cuando la bautizaron estaba muy enferma y no la llevaron a la iglesia a ponerle la crisma, por lo que no tiene conciencia de haber recibido las aguas bautismales y se tiene por mora, aunque en el proceso de su causa decide abandonar el islam[53].

Todas estas moriscas procesadas por la Inquisición habían mantenido su condición de mujeres libres desde su llegada a Orán, pero también aparecen en los registros inquisitoriales algunos casos de moriscas esclavas, como le ocurre a María Alonso, natural de Priego, "residente en Oran, mujer de Alonso Ximenez, labrador, esclava del alférez Cervantes, de edad de 26 años". Ella vivía en Orán mientras su marido trabajaba en las huertas de los alrededores, pero su estatus en la plaza era el de esclava pues, como confesaría en la cárcel, "aviendo sido expelida destos Reynos vino a parar juntamente con dicho su marido a tetuan, y allí a persuasión de los moros y por su enseñança creyo en la secta de Mahoma"[54]. Tampoco es libre Mariana de Pedroblanco, de Albaida (Valencia), esclava de los herederos de Hayen Cansino, una de las familias judías más influyentes y relevantes de Orán, a cuyo cargo, por ejemplo, estaba el oficio de intérprete, que el propio Hayen había desempeñado desde 1599 hasta su muerte en 1621. Mariana confiesa que ya con once años su padre le enseñó en España la secta de Mahoma, "y después que fue expulsa hiço lo que los demás

52. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 41, ff. 20v.-21v., año 1625. Admitida a reconciliación con confiscación de bienes, hábito y cárcel por un año.

53. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 39, ff. 14r.-16v., año 1624. Absuelta *ad cautelam*.

54. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 37, ff. 45 r.-v., año 1624. En la cárcel se convierte a la "ley de Cristo". Reconciliada.

moros haçian […] y que en Oran se movio a ser christiana por ver el buen trato que haçian los christianos y no se atrevió hasta ser libre"[55], causa por la cual había dicho al comisario que era mora.

Esclava, en este caso de la "biuda de Galiano", es también María Muñoz, alias Marien, morisca valenciana, mujer de Hamet, moro alarbe de paz que, por tanto, habría contraído matrimonio ya en Berbería, claro ejemplo de la continuidad de los matrimonios de mogataces y moros de paz con mujeres moriscas que empezaron a producirse justo después de los primeros desembarcos, como ya se ha indicado más arriba[56]. María Cabrera, por su parte, malagueña, vecina de Orán, de 34 años y "esclava de Montes", había desembarcado en Tetuán, donde se había casado por segunda vez con ceremonia islámica, y afirmaba que había sido educada en el islam por sus padres, de tal manera que "si decía que quería ser christiana su madre le daba muy buenos pellizcos y la llamaba mora perra"[57].

Esta circunstancia, la de haber sido iniciadas en el islam por sus familiares durante su niñez en tierras españolas antes de la expulsión aun habiendo sido bautizadas, es la que parece reunir varias de las relaciones de causas referidas en este expediente, lo que situaría sus peripecias vitales dentro del más aquilatado criptoislamismo. Tras la expulsión, las circunstancias o sus propias intenciones las llevaron a la práctica de esta religión por decisión propia, sin coacciones y sin ambages, a casarse según sus ritos, a vestir según sus costumbres, y a realizar las obligaciones propias de sus creencias, todo lo cual pusieron en práctica mientras se hallaron en tierras norteafricanas controladas por el islam y no dejaron de realizar cuando entraron a vivir en el presidio español, aunque las circunstancias específicas de pasar a ser población de una plaza cristiana las obligara a practicarlas de forma más o menos oculta. Pero tanto estas moriscas esclavas como las libres antes referenciadas deben pasar varios años en las cárceles secretas del Santo Oficio de Murcia, en espera de que se resuelvan sus procesos. Durante las sucesivas audiencias, todas ellas van admitiendo su preferencia por la fe cristiana, a la que afirman haberse mantenido siempre fieles en su corazón, y su deseo de abandonar de una vez por todas el islam, que solo practicaron "en lo exterior", motivo por el cual serán finalmente reconciliadas en la sala de la Audiencia, es decir, confirmada su vuelta al seno de la Iglesia cristiana.

Pero otras mujeres que también acuden a la llamada de este edicto de gracia, cuyo caso se recoge en otro expediente, también correspondiente al año 1624, se mantienen firmes en sus declaraciones en el denominador común de la defensa de su bautismo y su fe cristiana, afirmando que si practicaron el islam fue obligadas por las circunstancias acaecidas tras el desembarco en el norte de

55. *Ibidem*, ff. 45v.-46v., año 1624. "Reconciliada en la sala de la audiencia como los demás moriscos".

56. *Ibidem*, ff. 46v.-47r., año 1624. Reconciliada.

57. *Ibidem*, ff. 47r.-48r., año 1624. Se convierte en la cárcel. Reconciliada.

África y su paso obligado a tierras controladas por autoridades islámicas. María Ángela, morisca expulsa natural de la villa de Gandía, de 40 años de edad, había llegado a tierras de Berbería contra su voluntad tras la expulsión de los moriscos del reino de Valencia. Fue llevada a Argel, donde casó "a lo moro" con un "turco renegado español", quien "hacía ceremonias de moros por temor de los moros", razón por la cual ella también las hacía, aunque afirma que siempre había sido cristiana de corazón. Al cabo de unos años abandonó a su marido y se fue a Tremecén con su hija y "de allí de su voluntad se avia venido a oran do havia estado hasta agora". Preguntada por el comisario de la Inquisición por qué si llevaba tanto tiempo en Orán no había confesado antes responde que "porque creía que el prior de Orán no le podía dar misericordia"[58]. Es casi la misma trayectoria que refiere María de Angulo, morisca natural de Oliva, que se reconoce como bautizada y cristiana de verdad, pero que, tras desembarcar en Orán tras la expulsión, había llegado con su marido a Tremecén, donde había enviudado y se había ido a vivir entre los alarbes, casándose con un moro; después había sido capturada en el transcurso de una jornada por los soldados de Orán, ciudad en la que había vivido ocho años como esclava con hábito y nombre de mora[59]. Ángela García, natural de Priego (Córdoba), por su parte, había desembarcado en Tetuán tras la expulsión y, aunque se definía como "cristiana bautizada", hubo de vivir como mora incluso cuando empezó a residir en Orán[60], mismo argumento que esgrime María, natural de Oliva, otra bautizada y cristiana convencida que "tuvo que ser mora"[61]. Aún más reveladora parece la historia de Isabel de Montemayor, otra vecina de Priego (Córdoba), que compareció por voluntad propia ante el comisario de la Inquisición de la ciudad de Orán en virtud del edicto de gracia proclamado en 1621. Isabel declaró ser de edad de cincuenta años, y que hacía trece había salido de España con propósito de dirigirse a Marsella, donde poder seguir practicando su fe cristiana, pero que su embarcación arribó a Tetuán, donde vivió durante tres años entre moros, debiendo cambiar su nombre por el de Fátima y viviendo como mora con su marido y sus hijas, pero nunca de corazón. En el traslado de esta ciudad hacia Argel fue capturada por cristianos, acabando finalmente en Orán, donde siempre había deseado ser cristiana, confesar y comulgar[62].

En un nuevo expediente, que nos aproxima ya al año 1625, aparecen más casos de moriscas residentes en Orán acogidas a edicto de gracia. Úrsula de Segura es una morisca esclava de Luciana Valenzuela, viuda, vecina de Orán, que acude ante el vicario de esta ciudad de forma voluntaria a confesar que, nacida en Jaén, y expulsada de los reinos de España hacía catorce años, había desem-

58. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 39, ff. 18r.-19r., año 1624. Absuelta *ad cautelam*.

59. *Ibidem*, ff. 24r.-v., año 1624. Reconciliada en virtud del edicto de gracia.

60. *Ibidem*, ff. 19r.-v., año 1624. Absuelta *ad cautelam*.

61. *Ibidem*, ff. 18r.-19r., año 1624. Reconciliada y absuelta.

62. *Ibidem*, ff. 17v.-18r., año 1624. Absuelta *ad cautelam*.

barcado en Tetuán, donde vivió como mora, y al cabo de cinco años había sido cautivada y llevada a Orán, ciudad en la que había entrado como esclava al servicio de la referida dueña[63]. Morisca libre, por el contrario, es María Buñol, probablemente natural de la ciudad que le sirve de apellido, quien había salido expulsa de Valencia para llegar a Mostaganem, donde se había hecho mora a la fuerza, hasta que llegó a Orán "y a estado entre christianos, que aborreçio la dicha secta y quiere y a querido ser christiana y que a una hija que avia tenido del moro con quien havia cassado la hizo bautizar y a otros tres que avia tenido en oran de un christiano que declaro a quien serbia y reçado el rosario"[64]. Su proceso convive en la misma relación de causas del Santo Oficio de Murcia con los de algunas berberiscas conocidas en Orán como María Velázquez, vecina de Sevilla que había arribado al puerto de Mazalquivir en una embarcación que transportaba mercancías y esclavos que iban rescatados de España y pasaban a Argel, y allí ciertos testigos la habían reconocido como mujer bautizada, antigua esclava de un vecino de Orán[65].

Más allá de las peripecias vitales de cada una de estas mujeres moriscas que habitaron en el Orán de las primeras décadas del Seiscientos o en sus arrabales, la imagen que se desprende de las características de su inserción en esta plaza cristiana y de sus formas de vida en ella, que hemos intentado rastrear tanto a través de la documentación generada por los gobernadores de la plaza como por los órganos de la monarquía y con el apoyo fundamental de los registros inquisitoriales, parece asimilarse en gran medida a los rasgos definidores de su presencia en tierras peninsulares antes de la expulsión general de 1609-1614. Aunque es cierto que los detalles que podemos llegar a conocer nos llegan a través de aquellas moriscas que fueron procesadas por la Inquisición por sus comportamientos islamizantes y no a través de aquellas otras que se mantuvieron incólumes dentro de más nítida ortodoxia cristiana, algunas de ellas parecen repetir los patrones de comportamiento que las definen como conservadoras de prácticas y costumbres definitorias de la cultura islámica, tanto desde posiciones de libertad como de esclavitud. Algunas se acercan a estas prácticas por convicción propia, a partir de unas enseñanzas que recibieron desde la niñez, mientras que otras lo hacen por adaptación a tenor de las circunstancias vitales sobrevenidas, y la mayoría de ellas queda en un "limbo" cultural y religioso en el que realmente ni viven como tales musulmanas ni como cristianas íntegras, habiendo de ajustar su fidelidad religiosa a su propia pervivencia en una plaza que había sido tomada para combatir desde el terreno los peligros de un pujante islam al otro lado del Estrecho. Amparadas en la realidad de un espacio fronterizo en el que el contacto con otras culturas y religiones no solo fue frecuente sino básico para la subsistencia del individuo en un

63. AHN, Inq., leg. 2022, exp. 41, ff. 20v.-21v., año 1625. Reconciliada.

64. *Ibidem*, ff. 21v.-22r., año 1625. Reconciliada.

65. *Ibidem*, ff. 22 r.-26r., año 1625. Reconciliada.

territorio aislado y adverso, algunas de estas moriscas pudieron perseverar en las prácticas del islam, reproduciendo de esta forma en otro territorio de la monarquía, un presidio cristiano de la frontera de Berbería, algunos de los mismos parámetros culturales, sociales y religiosos que habían decidido su extrañamiento de tierras peninsulares unos años atrás.

Resumen

El presente trabajo es una aproximación a la realidad de la presencia de las mujeres moriscas en Orán después de la expulsión general de 1609-1614. Por un lado, se centra en los aspectos relativos al control establecido por los órganos de la monarquía y por los gobernadores de la plaza en relación con su cantidad, pormenores de su estancia, actividad y relaciones mantenidas con los moriscos que se establecen en el entorno del presidio. Por otro, aborda el seguimiento que el tribunal del Santo Oficio de Murcia realizó sobre las posibles prácticas islamizantes de estas mujeres bautizadas, libres o esclavas, que, aunque expulsadas de la península, habían pasado a habitar en una ciudad de la monarquía católica insertada en la frontera de Berbería.

Palabras clave: moriscas, mujeres, Orán, expulsión, conversión, esclavas, frontera, Inquisición.

Abstract

Nor in Jalon or in Berberia she lived as a good Moor or as a good Christian": Morisco women in Oran after the general expulsion.

This article studies the reality of the presence of Moriscas in Oran after the general expulsion of 1609-1614. It focuses on the one hand, on the aspects related to the control established by the organs of the Monarchy and by the governors of the place in relation to their number, details of their stay, activity and relations with the Moriscos established in the surroundings of the city. On the other hand, it deals the follow-up that the tribunal of the Holy Office of Murcia carried out on the possible practices of Islam of these baptized women, free or slaves, who, although expelled from the peninsula, had come to live in a city of the Catholic Monarchy inserted in the frontier of Barbary.

Keywords: Moriscas, women, Oran, expulsion, conversion, slaves, frontier, Inquisition.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.21
Para citar este artículo:
Bendimerad, Nacira, «Los marranos en el Magreb central de los ziyaníes». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.21

LOS MARRANOS EN EL MAGREB CENTRAL DE LOS ZIYANÍES

*Nacira Bendimerad**

Introducción

"Marranos" es la apelación dada a los judíos que se convirtieron al cristianismo después de un decreto real que les obligaba a escoger entre la evangelización o el exilio.

Como sabemos, los judíos son una comunidad que se instaló en la península ibérica en la época de su dispersión desde Oriente Medio, en el siglo IV. Vivieron bajo varios poderes, entre estos los visigodos y los árabes; o sea, que cohabitaron con las dos otras religiones del libro, el cristianismo y el islam. A lo largo de aquella cohabitación, se enfrentaron con situaciones difíciles, sobre todo bajo la autoridad goda. Por lo que se refiere al periodo musulmán en la península, su vida no fue diferente de la que tenían en Medio Oriente.

Con la Reconquista cristiana de la península ibérica, efectuada en sus fases tardías bajo la bandera de la unión religiosa, los judíos fueron el primer blanco de los Reyes Católicos; más tarde fueron los musulmanes. ¿Razones religiosas o económicas? Una y otra fueron evocadas en el entorno del poder español. Es conocido que los judíos son un pueblo trabajador en varios terrenos y el más importante entre estos era el mundo de las finanzas. Finalmente, este fue el motivo esencial para la decisión de deshacerse de ellos y así aprovecharse de sus cargos y riquezas, mediante la obligación de evangelizarlos u obligarles a salir de las tierras donde se habían arraigado desde siglos, a pesar de que habían penetrado la sociedad española de mil formas.

Muchos judíos no aceptaron dejar su fe ancestral y salieron de la península por el norte y por el sur. Los que se fueron hacia los Pirineos decidieron avanzar más en su camino e instalarse en los Países Bajos o en el Imperio otomano, o embarcarse en los puertos franceses para Italia. Los que se dirigieron hacia el sur desembarcaron en el norte de África, en las tierras del Magreb cen-

* Universidad Abou Bekr Belkaid, Tlemcen (Argelia).

tral, del Magreb extremo e Ifriqiya. En las páginas que siguen, vamos a tratar esta diáspora que llegó al reino de los Ziyaníes, pidiendo asilo y protección.

Los judíos ya existentes en el Magreb central habían desempeñado un papel muy importante en el terreno comercial desde la época medieval. Entre los siglos XIII y XIV, los habitantes del reino de Tlemcen eran en su gran mayoría de confesión musulmana. Sin embargo, minorías judías existían y ejercían en varios dominios, tales como la artesanía, la industria, las relaciones intercomunitarias extranjeras, etc.

Los sefardíes de al-Ándalus

La dispersión del pueblo judío se inició en el siglo IV a. C., así que los primeros llegados al norte de África fueron los que huyeron de Palestina, acompañando a los fenicios en sus expansiones. Luego, otros llegaron con la invasión romana. En el Magreb central, los judíos vivieron al lado de los bereberes y muchos entre estos últimos se convirtieron al judaísmo, según el testimonio de Jean Jacques Guillemin[1].

Por lo que toca a los judíos que arribaron a la península ibérica, dieron una apelación a su nueva tierra de acogida, "Sefarad", diferenciándose de los askenazíes que eran los judíos de la Europa Oriental –Hungría, Polonia, Checoslovaquia, Rumanía, etc.–. Aquellos sefardíes son los que llegaron al Magreb central, huyendo primero de las persecuciones españolas y portuguesas en 1391, luego con el Decreto de expulsión del 31 de marzo de 1492, después de la toma de Granada, reino nazarí y último enclave musulmán de la España cristiana.

Los marranos y los *grana*

Los judíos de la España católica que prefirieron permanecer en lo que consideraban su tierra aceptaron su conversión al cristianismo después de haber sido muchos de ellos amenazados y condenados por los tribunales de la Inquisición. A pesar de un clima sospechoso y difícil de soportar, los nuevos conversos, a los que se empezó a llamar "marranos"[2], conservaron en secreto su fe mosaica.

De este modo, y con voluntad de integrarse, llegaron a unirse con la nobleza a través de alianzas matrimoniales. El judío y el exjudío ocuparán, de hecho, cargos civiles, públicos y eclesiásticos. Progresivamente, tendrá más importancia en la sociedad cristiana española y en su economía.

---

1. J. J. Guillemin, *Histoire universelle – Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, M.V. Duruy, 1863.
2. H. Didier, «Le biconfessionalisme en Espagne : esquisse d'un itinéraire historique (Ier – XVIIe s.)», *Islamchristiana*, 7, 1981, pp. 79-126. Este historiador define este término así: "peut-être de l'arabe *muharram*, la chair de porc, […]. Enfin, se dit de l'homme qui pratique un mélange stabilisé des religions juive et catholique" (p. 125).

Por todas aquellas razones, les Reyes Católicos tomaron una decisión para poner fin al nuevo estatuto de aquellos neoconversos, un peligro para una España muy cristiana: "Tout marrane dont on voulait se défaire, dont on convoitait la place ou les biens, était perdu sans remède"[3]. El rey Fernando de Aragón se vio obligado a pedir a la Iglesia obrar para rápidamente deshacerse de aquella comunidad tan útil que daba miedo por su poder de infiltración y por las consecuencias que resultarían de ella.

Llegados al Magreb central, los sefardíes y los marranos se apartaron y no se mezclaron con los autóctonos. Estos eran los *tochabim* y aquellos eran los *megorachim*. Los *megorachim* fueron cada vez más numerosos con el progreso de la Reconquista en la ocupación de las tierras que ocupaban los musulmanes de al-Ándalus. En efecto, en Granada, la comunidad judía se vio obligada, a su vez, a escoger entre la conversión o el exilio. El Santo Oficio y sus tribunales inquisitoriales, creados en 1478 por una bula papal en la época de Sixto IV, esperaba la decisión de aquella clase indeseable ya, para empezar su trabajo. Tomás de Torquemada, inquisidor general, se ocupó de su caso sin piedad.

El trabajo de la Inquisición había crecido, a través de los años; y para ciertos historiadores como Simon Reinach, el sistema inquisitorial fue caracterizado de la manera siguiente: "la nouvelle inquisition d'Espagne, à ses debuts, ne fut qu'un brigandaje sous le masque de la religión […] L'âpre ambition d'une poignée de moines a infligé à l'histoire le doublé scandale du martyre des Marranes et de l'exode des juifs espagnols"[4]. O sea, que para él los miembros de los tribunales de la Inquisición no eran más que bandidos que aprovecharon la ocasión para recolectar ganancias bajo la máscara de la religión. Sus actos hicieron que la historia fuera testigo del sufrimiento de los conversos y de su salida de su tierra de acogida ancestral.

Hablando de los *tochabim,* recordaremos que habían pasado siglos de existencia en contacto con el mundo musulmán. Hablaban, además de su lengua hebrea, el árabe, y sus usos y costumbres tenían muchas semejanzas con las de sus vecinos; el hecho de llorar un difunto durante siete días es un ejemplo entre muchos otros. Por su lado, los *megorachim* trajeron con ellos su derecho matrimonial y todo su pasado español. El choque entre las dos culturas fue violento, como afirmó A. Chenouf, subrayado por otra característica en la vestimenta que los diferenciaba: la boina del *megorachim* y el turbante del *tochabim*.

Los judíos que llegaron de la isla de Mallorca vinieron con sus competencias comerciales. En su isla, vivieron una situación económica favorable: por eso sus riquezas, sus avances técnicos y científicos penetraron en la zona central magrebí con ellos. Desgraciadamente, los autóctonos los veían como enemigos, ya que eran ellos los que se ocupaban del comercio en la capital de los Beni Abdelwad.

3. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, tomo II, 1928, pp. 401-417.

4. *Ibidem*, pp. 401-417.

Por otra parte, fueron los judíos de Livorno, ciudad portuaria italiana a la cual habían acudido muchos judíos expulsados de la península ibérica, los que desembarcaron en Ifriqiya, el reino de los Hafsíes.

Y, por último, los *grana* eran los sefardíes portugueses que habían tomado la ruta de los Pirineos y, llegados a Francia, sintiéndose allí indeseados, decidieron ir a Italia, creando allí otra vida propia. El gran duque Fernando I de Médicis les permitió la libertad de culto, les otorgó derechos cívicos y prohibió los guetos[5]. De este modo, aquella comunidad judía era considerada como la más libre de la época y estableció relaciones con varias ciudades mediterráneas, particularmente con Túnez, en donde muchas familias se habían instalado.

Cabe señalar que la ciudad de Pisa siguió el ejemplo de Livorno y, gracias a sus actividades comerciales con los judíos, se clasificó como el segundo puerto del Mediterráneo del siglo XVIII.

Igual que los *megorachim*, los *grana* en Túnez evitaron mezclarse con la sociedad judía existente; guardaron su forma de vestir europea con el fin de diferenciarse del resto de sus correligionarios. Puede afirmarse que eran los más ricos y poderosos en el mundo de las finanzas y continuaron sus actividades comerciales con la orilla norte de la cuenca mediterránea.

Por último, entre judíos y musulmanes de al-Ándalus las relaciones fueron estrechas, particularmente cuando se trataba de préstamos de dinero, de rescate de esclavos o prisioneros[6].

El reino de los Beni Abdelwad

El Magreb central, a partir del siglo XIII, es la sede de los Beni Abdelwad o Abdelwadid, tribu bereber originaria de la confederación de los Zanata, de la cual nació otra rama, la de los Meriníes que reinaron en el Magreb extremo. Los dos reinos estaban emparentados, pero, sin embargo, este lazo parental no impidió su enemistad y nunca encontraron un terreno de entendimiento. La prueba de esto fue que Tlemcen fue sitiada dos veces y sufrió muchos daños y desgracias[7].

El fundador de aquella dinastía era Yaghmorasen ben Zayan, el cual había pasado toda su vida en una tienda en el desierto, siendo jefe de los pastores nómadas. Heredero del trono, fundó la dinastía en 1307, después del ase-

5. El gueto es el equivalente en español de "judería", barrio apartado donde los judíos vivían separados de las viviendas cristianas.

6. M. de Epalza, «Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII», *Al-Ándalus*, vol. XXXIV, 2, 1969, p. 263.

7. El primer sitio meriní duró ocho años entre 1299 y 1307 en tiempo de Abu Yaqub Yusuf al-Nasr; el segundo tuvo lugar entre 1335 y 1337, con Abu al Hasan ben Uzman, del que los meriníes salieron victoriosos; así ocuparon Tlemcen durante un cuarto de siglo. Durante este sitio, Abu Tashufin y sus tres hijos fallecieron.

sinato del rey meriní Abu Yaqub Yusuf, bajo los muros de Tlemcen. Este último había sitiado la capital durante ocho años.

A partir de este momento, Tlemcen se convirtió en uno de los principales centros políticos y económicos del occidente musulmán. Tlemcen era un antiguo conglomerado urbano, heredero de la Pomaria romana. El renacimiento de la capital se manifestó gracias a Abu Zayan I, el sucesor de su padre Uzman, durante el sitio. Aquel príncipe restableció la autoridad de la familia reinante en el Magreb central, ubicado entre el río Muluya, en el Este y los alrededores de Argel, hacia occidente y del Mediterráneo al norte y el Sahara en el sur.

El hermano de Abu Zayan I, Abu Hamu I, le sucedió en 1318 y reinó durante diez años. Su hijo Abu Tashfin le reemplazó después de haberlo asesinado; no obstante continuó la política de su padre durante sus diecinueve años de reinado.

El carácter occidental, marroquí y español de Tlemcen es muy perceptible en su arquitectura. Por eso, siempre se afirmó que la urbe no pertenecía al Magreb oriental, el cual se extendía desde Argel hasta la actual Túnez, sino más bien al Magreb occidental meriní, cuya capital era Fez. Gautier lo expresará a través de este testimonio: "C'est pour cela en partie qui fait de Tlemcen un joyau unique dans l'Algérie actuelle"[8].

De esta forma, Tlemcen brilló de una manera particular en los siglos XIII y XIV, durante los cuales fue la verdadera capital religiosa e intelectual del Magreb. Ya en el siglo XII y bajo el reinado de los almorávides, la ciudad había adquirido tal importancia que el geógrafo al-Idrisi afirmaba que Tlemcen podía ser considerada como la llave de la África occidental y que era un lugar por donde pasaban, frecuentemente, muchos viajeros[9]. Por otra parte, en tanto que capital, Tlemcen reemplazó la antigua Tahert, actual Tiaret, sede de los rustumíes, en el camino de las caravanas del desierto, procedentes de Sijilmasa.

En este contexto, los hermanos del historiador al-Maqqari organizaron el tránsito entre la capital y el Sudán: cavaron pozos, construyeron lugares de reposo para los caravaneros y alquilaron camellos. Estos animales estaban considerados como una fuerza guerrera y por ello eran una potencia económica para los monarcas que se sucedieron. Con Abu Zayyan I, Tlemcen fue uno de los principales centros económicos y políticos del occidente africano a partir de 1307 y, bajo Abu Tashufin, llegó a gozar de un alto grado de prosperidad entre 1318 y 1337.

Uno de los hermanos al-Maqqari, Abd al-Rahmán, se instaló en Sijilmasa, la actual Tafilalt (en el reino marroquí), puerta del desierto y del África negra, como afirmó Dufourcq, a fin de dar noticias sobre la mercancía y el curso de los valores[10]. Por su parte, Abdelwahid y Ali el Maqqari se instalaron en las cercanías de Tombuctú para recibir a los viajeros y solucionar los trámites co-

8. E. F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du nord. Les siècles obscurs*, Paris, Payot, 1952, p. 504.
9. A. Jaubert (trad.), *Géographie d'Idrissy*, Paris, 1836, p. 228.
10. C. E. Dufourcq, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIIIè et XIVè siècles*, Paris, PUF, 1966, p. 136.

merciales. Finalmente, Abu Bakr y Muhammad se quedarán en la capital para ocuparse de la organización final[11].

En poco tiempo, los hermanos al-Maqqari alcanzaron un grado de opulencia y de bienestar únicos y su riqueza llenará las cajas del rey Abu Hamu. Por otro lado, Tlemcen en tanto que plaza de tránsito de las mercancías africanas y europeas –lana, cuero, pieles, armas, libros, plumas de avestruz– era de igual manera un lazo de importancia para los intercambios entre Europa y la África negra.

Desde esta situación se comprende la existencia de los *funduq*s para cada nacionalidad de negociantes, con el fin de propiciar un buen desarrollo del comercio. El *funduq* era el punto de recaudación de las aduanas, las cuales por un lado querían limitar el contrabando y, por otro, podían cobrar de una manera más segura y más simple las tasas aduaneras impuestas a los extranjeros. Según la concepción del *funduq*, existía en ellos una plaza central y alrededor de ella se construían depósitos para las mercancías, habitaciones para los viajeros, puntos de venta, almacenes, una capilla, un cementerio y una oficina para el cónsul.

Los judíos eran considerados como una nación sin tierra y sin representatividad. Por ese motivo, los cónsules europeos vendieron su protección a cierto número de judíos por interés comercial. Los demás negociantes reclamaban su expulsión de los *funduq*s por temer una seria competencia a causa de sus conocimientos del terreno y su dominio de las lenguas.

En Tlemcen, la Kaisariya era un mercado situado en el sudeste de la gran mezquita; reunía las tres religiones, la musulmana, la judía y la cristiana. Las tiendas estaban una al lado de la otra y, según el testimonio de Darmon, los judíos poseían ahí 15.000 tiendas[12]. Hablando del comercio del oro, no estaba en su apogeo en Europa, pero el oro del Sudán era necesario para España, la cual tendrá su propia moneda solo en el siglo XIV. Por eso, "l'axe Tlemcen-Sidjilmassa constituait une zone de ravitaillement en or, sans laquelle l'activité marchande méditerranéenne aurait été déséquilibrée, voire compromise"[13]. Por este motivo en Aragón se utilizaba la moneda acuñada con la efigie del reino abdelwadid; existían dos tipos de monedas, el dinar de oro y el dírhem de plata; el primero pesaba 4,5 gramos y el segundo, 1,5 gramos.

Gracias al oro sudanés, Europa pudo resolver, en parte, sus preocupaciones monetarias, sin olvidar el papel que desempeñaron los intermediarios magrebíes en las transacciones. Todo eso favoreció la aparición de las piezas de oro en las dos penínsulas, la italiana y la ibérica: el genovés en 1252; el florín de Florencia en el mismo año; el real de Mallorca en 1310 y el florín de Aragón en 1346[14].

---

11. A. Dhina, *Les Etats de l'Occident musulman aux XIII, XIV et XVè siècles*, Alger, ENAL OPU, 1984, p. 368.
12. Darmon, «Origine et constitution de la communauté israélite de Tlemcen», *Revue Africaine*, 1870, vol. 14, p. 377.
13. C. E. Dufourcq, *op. cit*., p. 137.
14. A. Dhina, *op. cit*., p. 394.

Otro producto imprescindible, muy apreciado y de gran valor para los italianos y los españoles, fue el trigo. El norte de África, por su clima y sus relieves, tenía una vocación agrícola y de pastoreo. De esta forma, el Magreb central alimentaba Granada de trigo por el puerto de Orán hacia el de Almería. Por esa razón, Orán a partir del siglo X ya es el puerto privilegiado de los españoles, quienes desembarcaban con sus varias mercancías y cargaban sus barcos con cereales[15].

Tenemos que subrayar que el puerto de Orán bajo dominio meriní se hace más potente gracias a los acuerdos comerciales establecidos con Marsella, Génova y Venecia. Los oraneses se enriquecieron y, hacia finales del siglo XIV, Orán, por su comercio, llegó a tal grado de prosperidad que fue considerada superior a todas las demás urbes, convirtiéndose al mismo tiempo en el paraíso de los desafortunados.

Por otra parte, Honaine[16] –antes de su destrucción total ordenada por Carlos V– y Rachgoun[17] fueron los puertos que acogieron los mercaderes genoveses y florentinos. En este último puerto, los Abdelwadid instalaron todo un sistema administrativo para normalizar las compras y las ventas: aduana, inspectores, jueces, etc.

En 1531, las hostilidades entre los españoles de Orán y Muley Abdallah, rey de Tlemcen, hicieron que Álvaro de Bazán, gobernador del presidio en aquella época, invadiera Honaine por sorpresa, debido a dos razones:

– El puerto era importante para la defensa del de Orán.

– Quería vigilar la sede del reino zayaní: "Será fácil castigar el rey de Tremecén o que cumpla sus promesas. Partiendo de Hone que es más cercana de Tremecén que lo son Orán y Mazalquivir, podremos sin mucha pena penetrar en el interior del reino y quitar a Mulay Abdallah la mejor parte de sus posesiones… Nos sentiremos así más en seguridad"[18].

En el siglo XIV, los intercambios entre el Magreb y Europa estaban basados en el régimen del trueque. Aquel sistema funcionaba gracias a una organización sólida y una confianza recíproca. De este modo, se exportaba oro del Sudán, cereales, lana, pieles, cuero, dátiles, esclavos, miel y cera; y se importaba sábanas de lana, tejido de algodón, especias, índigo, objetos de cristal, joyas, instrumentos de trabajo, plomo y cobre[19].

Los Beni Abdelwad, durante años, fueron atrapados entre los ataques de sus primos al oeste y los de los Hafsíes en el este. Sin embargo, a menudo llegaron a combatir en territorio enemigo; ocuparon en diversos momentos Me-

15. Ibn Hawkal, *Description du Maghreb*, trad. de Slane, Paris, s.e., 1964, p. 74.

16. Los españoles la llamaban "Hone".

17. Los españoles la llamaban "Haresgol".

18. *Revue Africaine*, 1875, vol. 19, p. 187, "Correspondencia del arzobispo de Toledo del 2 septiembre de 1531".

19. A. Dhina, *op. cit.*, p. 397.

dea, Miliana, Argel; avanzaron hacia la Gran Cabilia y sitiaron más de una vez la ciudad de Bugía, donde vivía una comunidad judía tan importante como la de Tlemcen. Aquella comunidad conocía también una gran expansión económica gracias a sus relaciones comerciales con Europa.

Los judíos en Tlemcen

Los siglos XIV y XV supusieron doscientos años de libertad comercial y de libertad de conciencia por parte de los musulmanes hacia otras etnias y otras creencias. La competencia comercial entre los españoles y los italianos, ambos cristianos, les llevó en varias ocasiones a luchas sangrientas en el mar. De allí y para acumular más riquezas posibles, las dos potencias se dedicaron al corso. Apreciaban, por una parte, el sabor de la presa fácil y de las razias y, por otra, el comercio de los esclavos que se hacía necesario en las sociedades de la época. Ambos llegaron a interesarse por aquella mercancía de valor que era el hombre.

Los magrebíes, por su lado, tenían las mismas aspiraciones que las de sus vecinos de la ribera norte, y del mismo modo fueron actores en el Mediterráneo. Sus fuerzas navales, con el tiempo, se tornaron más audaces y más agresivas[20].

Frente a aquella situación, el destino de los judíos y de los musulmanes se vio íntimamente unido por causa de la Reconquista cristiana española. Muchos judíos fueron obligados al exilio y se embarcaron para los puertos de Orán o del Magreb extremo. Fue el caso de un eminente rabino, Efraím Enkawa, médico y autor de varios escritos sobre la ley judía. Originario de la ciudad de Toledo, escapó de la Inquisición española después de haber perdido a toda su familia, víctima de persecuciones[21].

Enkawa llegó a Tlemcen a principios del siglo XV, después de haber descansado en los montes de Honaine del largo viaje que había hecho, con el miedo continuo de ser atrapado por los religiosos peninsulares. Describió la capital como "une figue dans sa primeur"[22] y decidió instalarse en ella, lo que le fue facilitado por las circunstancias.

Médicos en la corte

El sultán que reinaba en aquel periodo era Abu Tashufin y el rabino se presentó en su palacio después de haber oído que el monarca había lanzado una llamada a todo médico que pudiera curar a su hija gravemente enferma. El amo del Mechuar lo aceptó en sus salas, a pesar de su confesión, tan desesperado se sentía.

---

20. C. E. Dufourcq, *op. cit.*, p. 583.

21. Los tribunales de la Inquisición todavía no habían sido oficializados por el papa en aquel entonces; eso no impidió que los judíos hubieran empezado a ser perseguidos desde principios del siglo XIV, y eso en toda la Europa cristiana, incluso en España.

22. A. Chenouf, *Les juifs d'Algérie, 2000 ans d'existence*, Argel, Edition el Maarifa, 1999, p. 57.

El médico pudo salvar a la princesa y el sultán le dijo que cualquier cosa que pidiera, se la concedería sin condiciones. Enkawa le contestó: "Je ne veux ni or ni argent. Je demande la liberté pour ma nation. Les israélites se trouvent épars autour de la capitale, comme un troupeau sans berger; des hommes fanatiques, semblables à des loups affamés, les attaquent souvent et les dévorent. Autorise-moi à les faire venir en cette ville, ils s'établiront là où se trouve déjà une synagogue"[23]. No en vano se afirmaba siempre que los judíos tenían tres cualidades: "Fidélité absolue à leur religion; solidarité et esprit d'entraide à toute épreuve et acharnement au travail et à l'épargne"[24].

Los judíos de Tlemcen fueron instalados frente al palacio del sultán, a unos metros del otro lado de la calle. A propósito de esto, Chenouf afirmará que "les juifs, jusque-là cantonnés à Agadir, peuvent enfin résider au cœur de Tlemcen… La communauté juive de Tlemcen, pour de nombreux auteurs, est née à ce moment-là"[25]. Así, las calles que albergaron de aquí en adelante a la comunidad judía recibieron un nombre que perdura hasta nuestros días, Derb el yahud.

Al tomar aquella decisión, el monarca ziyyani tenía dos objetivos: en primer lugar, proteger a los judíos de eventuales ataques o maltratos; en segundo lugar, tenerlos bajo su vigilancia para poder intervenir rápidamente, si fuera necesario. La tolerancia desempeñó su papel, y las dos comunidades, musulmana y judía, vivieron como vecinos la vida diaria. Cecil Roth confirmará el hecho con estas palabras: "La tolérance dont l'islam faisait preuve, devait demeurer un des facteurs les plus importants de l'histoire juive pour bien des siècles à venir"[26].

Derb el yahud

Finalmente, los judíos se convirtieron en un componente más de la sociedad de Tlemcen, aunque vivían en distritos separados pero sin ser aislados en los guetos, como había sido el caso en los reinos cristianos de la Europa occidental siglos antes.

Derb el yahud estaba compuesto por casas, cafés y una sinagoga para el culto de la "kehila", "comunidad", dirigida por un "hazzan", el responsable de los rezos.

Las habitaciones estaban construidas con ladrillos y pintadas en blanco y rojo, y sobre todo en azul. Por la puerta de entrada se bajaba a un patio que podía encontrarse a dos metros debajo del nivel de la calle. En aquel patio existía un pozo y pequeños hornos de tierra, según el viejo uso judío. Alrededor del

23. Darmon, *op. cit*., p. 379.

24. R. Zenati, «La question juive», *Actes du Colloque International de l'Institut d'Histoire des Pays d'outre-mer, octobre 1978*, Abbaye de Sémanque, Paris, Edition du CNRS, 1980, p. 15.

25. A. Chenouf, *op. cit.*, p. 56.

26. C. Roth, *Histoire du peuple juif, Paris*, Edition De la Terre Retrouvée, 1957, p. 176.

patio había habitaciones sin cortinas, con una cama, un armario y una mesa baja alrededor de la cual toda la familia se sentaba para comer. De cuando en cuando, se podía encontrar una escalera que llevaba al piso superior.

Muy a menudo, las mujeres cocinaban su comida sobre unos "kanun" de carbón de leña, instalados en la calle, cerca de la puerta de la casa. Este sitio estaba anexo a la vivienda por lo estrecho del alojamiento. Así, una buena parte de la vida social de aquellos habitantes se desarrollaba al pie de la puerta o en el patio común; el barrio vivía alegre y comunalmente, con mucho movimiento[27].

Los monarcas musulmanes autorizaban el libre ejercicio del culto judaico y, por tanto, los judíos eran "dhimíes", protegidos de los Beni Abdelwad. Sin embargo, el barrio judío estaba sitiado y guardado por los soldados del sultán; las puertas se cerraban a las 18:00 horas y nadie podía ni entrar ni salir. Por la mañana, muy temprano, se abrían de nuevo las puertas y la vida continuaba normalmente.

Por otro lado, había leyes que el judío tenía que obedecer; por ejemplo, el hecho de no poder caminar al lado de un musulmán, o el de no cruzárselo por la calle (tenía que ir a la otra acera), no tenía derecho tampoco a insultar o ser grosero con el musulmán, algo que podía ser castigado con la muerte según Atallah Dhina[28]. En otros términos, el judío estaba en la obligación de mostrar mucho respeto al musulmán, en cualquier ocasión que se presentara.

En cuanto a la vestimenta del judío, consistía en llevar un abrigo largo y de color oscuro, con un turbante de tela gruesa, alrededor de la cabeza. La mujer judía, por su lado, no tenía el derecho de velarse la cara ni tampoco podía ponerse las mismas joyas que las mujeres musulmanas.

Con el tiempo, en Tlemcen, el judío pudo usar colores menos oscuros si lo comparamos con el judío del Magreb extremo, particularmente el de las ciudades de Tánger y Tetuán. Hablando de esta parte del Magreb, el judío estaba regido por restricciones religiosas emitidas por uno de sus rabinos, Samuel Nahón, en lo que concierne a sus contactos con la comunidad hebraica de Orán, sobre todo desde el punto de vista de las uniones matrimoniales; era algo que no se podía perdonar. De este modo, los judíos de Tánger y Tetuán formaron una célula particular, además de hablar una lengua que era una mezcla de hebreo y de español, la "haketía".

Igual que todo no musulmán, el judío debía pagar una capitación, la "djizia", la cual fue establecida en el origen por Umar ibn al-Jattab, uno de los compañeros del profeta Mohammed (qessse). Sumaba 48 dírhems para los ricos, 24 para la clase media y 12 para los más pobres. Aquella capitación se redujo para los marranos que desempeñaron un papel importante en el desarrollo social y económico del reino.

---

27. S. Schwarfuchs, *Mille ans d'histoire d'une communauté juive*, Paris, La Fraternelle, 1995, p. 126.
28. A. Dhina, *op. cit*., p. 156.

Otro elemento de importancia que hay que destacar es el caballo. Este animal, considerado como animal noble, estaba prohibido para el judío. Igualmente, adquirir una propiedad y vivir en el campo también estaba prohibido para él.

Actividades religiosas

Volviendo a Efraím Enkawa, impuso su autoridad y sus reformas en el seno de su comunidad, organizando la vida religiosa y la vida social: fundó "yeshivas", que son escuelas donde se enseñaba la "michna" y la "guemara", mejor dicho, la interpretación oral y la ley oral hebraica. La diáspora judía alcanzó tanta importancia en la jerarquía hebraica que, para todo problema comunitario que se tenía que juzgar, debían desplazarse hasta Tlemcen para arreglarlo, y esto por causa de la existencia en la capital ziánide de un "dayan", o juez rabino, el cual tenía autoridad para hacerlo.

En el siglo XV, Tlemcen fue dotada de un "naguid", autoridad suprema de la comunidad. Esta institución existía ya en Kairouan a partir del siglo X, según Ayoun y Cohen[29]. Con la muerte del rabino de Toledo en 1445, la comunidad judía perdió a uno de sus jefes más eminentes. Fue enterrado en un cementerio judío en el norte de la capital abdelwadid, urbe que había descrito como "une jeune mariée sur son lit nuptial"[30].

La comunidad judía había adquirido importancia gracias a la obra de Efraim Enkawa, y por este hecho cada año después de las Pascuas judías se organizaba la "hilula" para celebrar su recuerdo y venerarlo. Esta celebración duraba una semana y se convirtió en el lugar de encuentro de los judíos de todas las comarcas del Mediterráneo, particularmente los franceses, quienes llegaban para asistir a las oraciones, a las fiestas de música andalusí, a las recepciones y a las tardes consagradas a la visita al cementerio ubicado en el barrio llamado "A'bassa". Aquel cementerio existe hoy día y muchos rabinos han acompañado al rabino Enkawa en su último hogar.

A partir de aquel momento, todos los rabinos que ocuparon el mismo cargo en las demás urbes del Magreb central estudiaron en Tlemcen: Ribach de Argel, Josef ben Menir de Constantina, Jacobo Medioni de Orán, Jonas Weil de Mascara[31]. A este propósito, hay que saber que, a pesar de todos los papeles que habían desempeñado en sus relaciones con los Abdelwadíes, los judíos de Orán nunca cesaron de utilizar su lengua materna, el hebreo, en el seno de su comunidad. De esta manera, "cette communauté a toujours brillé par ses écoles talmudiques et si elle n'avait pas été en communication avec les juifs d'Orient, elle aurait plutôt décliné que progressé, puisque les écoles rabbiniques les

29. R. Ayoun y B. Cohen, *Les juifs d'Algérie – 2000 ans d'histoire-*, Alger, Ed. Rahma, 1994, p. 60.

30. En A. Chenouf, *op. cit*.

31. S. Schwarfuchs, *op. cit*., pp. 143-144.

plus célèbres étaient établies dans les plus grandes villes d'Asie Mineure", asegurará Darmon en uno de sus artículos[32].

Los sabios que se ocupaban del bienestar de las sinagogas y de las "yeshivas" no cesaban de aportar algo nuevo con el fin de mantener su religión y su ciencia, continuando sus relaciones con la otra ribera mediterránea: en 1669, un tratado de matemáticas en hebreo fue editado en Tlemcen; era el primero en el norte de África y sus autores eran dos hermanos, Elie y Saadia Chouraqui[33].

Los emigrados de España, huyendo de las persecuciones del gran "pogromo" de 1391, llegaron con su ciencia, su saber y sus riquezas materiales; se les llamaba los de la "boina". No tenían miedo de la civilización islámica porque habían vivido con ella, desde siempre y durante siglos, en el suelo ibérico; además, habían combatido a su lado en Jerez contra los visigodos, durante la invasión de la península por Tariq Ibn Ziyad[34].

Los judíos autóctonos no vieron con buenos ojos la llegada de aquellos correligionarios hispanos; un sentimiento de hostilidad se instaló y la unión entre Megorachim y Tochabim llevó su tiempo porque ambos tenían intereses diferentes. A pesar de eso, aquellos conflictos anunciaban contactos nuevos y podían producir intercambios culturales brillantes, como fue el caso en la época de los reinos de taifas en al-Ándalus, después de la caída del califato de Occidente.

Los marranos, sintiendo esta hostilidad y esta reserva, prefirieron cesar la lucha porque estaban cansados, después de haberlo hecho de manera continua y secreta en el suelo ibérico de donde habían sido echados; no tardaron en abandonar su boina y ponerse el turbante local. Aquellos marranos que se habían instalado en el Oránesado, particularmente, eran un poco especiales: "ils avaient refusé l'apostasie; ils n'espéraient pas de retour vers leur ville natale et ils étaient, pour la plupart, d'un haut niveau culturel"[35].

Por todas aquellas razones, en Tlemcen, la dinastía abdelwadid permitió a algunos de ellos "de s'élever dans l'échelle sociale et de servir de trait d'union entre les maures et les chrétiens"[36].

Estatuto social particular

Este estatuto particular hizo que en la corte de los Bani Abdelwad, se convocara a los médicos judíos; también fueron empleados como consejeros y embajadores, siendo enviados a los reinos cristianos de España e Italia –Aragón, Cataluña, Venecia, Florencia, Pisa, etc.–.

32. Darmon, *op. cit*., p. 377.
33. A. Chouraqui, *La saga des juifs d'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1972.
34. R. Ayoun y B. Cohen, *op. cit*., p. 91.
35. *Ibidem*, p. 92.
36. L. Gottschalk, L. MacKinney y E. Pritchard, *Histoire du développement culturel et scientifique de l'humanité*, Paris, Ed. Robert Laffont, 1968, vol. 4, p. 167.

En las relaciones diplomáticas, tanto en el interior como en el exterior del reino, el judío, con sus conocimientos de las lenguas, era el intermediario ideal. Por este motivo, Raymond Peyronnet afirmará que el árabe necesitaba al judío en el terreno de los negocios y de los asuntos, entre otros[37]. Sin embargo, aquel "hombre de frontera, agente de negocios secretos" como afirmaron Emilio Sola y Peña, si era sospechoso de alguna irregularidad, merecía la pena de muerte[38].

Por lo que respecta a la artesanía, los judíos españoles, mejor organizados que sus hermanos autóctonos, acapararon la clientela musulmana y, así, fueron exentos de los impuestos comunitarios[39]. De ahí que, para los judíos, Tlemcen, denominación tomada de "Tilmas" que significa "fuente, manantial", será una tierra de predilección a partir del siglo XIV; era para ellos "la perla del Magreb".

En efecto, Abderrahman ibn Jaldún atesta, en sus escritos, de la presencia de los judíos en Tlemcen a partir de 1307. Tlemcen, que había encantado a los judíos llegados de la España cristiana, lo había hecho también con viajeros y naturalistas europeos, así como con hombres de iglesia, los cuales alabaron la belleza del lugar: "le paysage est si beau, si varié, que je ne me lassais point d'y rester", dirá Desfontaines, un naturalista francés[40].

Tlemcen fue descrita bajo varios ángulos: su aire, sus árboles frutales, sus plantas. No obstante, existía un elemento que subyugó a la totalidad, su agua: "Je n'ai jamais vu un pays si bien arrosé que celui de Tremessen […] La fraîcheur que les eaux répandent entretient dans ces lieux une douce température"[41].

Actividades judías en el reino

Los marranos, para los españoles cristianos, llegaron de Castilla y Aragón en el siglo XIV y muchos eran sabios y piadosos, con una autoridad moral reconocida. En Tlemcen, guardaron los contactos con sus correligionarios de Barcelona y Mallorca; de este modo pudieron establecer relaciones con la Corona de Aragón y el oro del Sudán. Como prueba de esto, tenemos a los hermanos Cresques, Abraham y Judas, que habían dibujado mapas de África e itinerarios que les permitían llegar al país del oro[42].

Consecuencia de aquellas actividades, fueron implantadas sociedades mixtas en el Magreb y en Cataluña, y grandes familias judías se instalaron entre Tlemcen y el Magreb extremo a fin de mantener aquellas relaciones: "Le

37. R. Peyronnet, *Le problème nord-africain*, Paris, Peyronnet et Cie, 1930, tomo II, p. 393.

38. E. Sola Castaño y J. F. Peña, *Cervantes y la Berbería – Cervantes mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 281.

39. R. Ayoun y B. Cohen, *op. cit*., p. 96.

40. D. Brahimi, *Opinions et regards des européens sur le Maghreb aux XVIIè et XVIIIè siècles*, Alger, SNED, 1978, p. 60.

41. *Ibidem*.

42. A. Dhina, *op. cit*., p. 263.

Maghreb Central, grâce aux juifs, sourit aux catalans"[43]. A fin de cuentas, la ruta del oro se convirtió en una ruta judía a causa de la organización establecida a lo largo del camino que llevaba de Bambuco a Tlemcen, pasando por Sijilmasa. Esta estación, con el desplazamiento del comercio internacional hacia la costa mediterránea, desapareció por completo del mapa sin dejar ninguna huella, económicamente hablando. Por todo ello, el oro del Sudán perderá su importancia y será reemplazado por el oro del Nuevo Mundo. Aquel oro de ultramar penetrará en el Magreb a través del pago de los rescates de los prisioneros cristianos durante la época otomana. Las operaciones de salvamento se hacían gracias a la intervención de hombres de iglesia que se desplazaban hacia la Regencia de Argel para cumplir con sus misiones.

Con el oro, el dinero era también una ocupación para los judíos del norte de África, no solo en los negocios sino también en el trabajo artesanal, en el préstamo y la usura[44].

Paul Prieux, por su lado, afirmará que al lado de aquellas profesiones existía otra que era propia de los judíos, el comercio de los esclavos, y el *diula*, vendedor ambulante, judío errante del Sudán, era su instrumento[45]. Como el musulmán era un hombre difícil, el *diula* buscaba a hombres y mujeres jóvenes, así como a niños bien constituidos que formaran parte de la estructura social de la ciudad musulmana, por ser el esclavo una costumbre y "un des mécanismes de la ville"[46].

La esclavitud ganó terreno y los esclavos no eran únicamente negros venidos del sur sahariano, sino que eran también blancos y cristianos; esto enriqueció la actividad comercial judía en toda la cuenca mediterránea. En efecto, hubo verdaderos mercados de prisioneros en los que se hacía tráfico humano[47].

De este modo, el dinero circulaba sin cesar. Las relaciones pacíficas debían de ser duraderas y sólidas porque los malos entendimientos y los desacuerdos podían desembocar en enfrentamientos que no arreglaban los intereses de los actores. Esto explica el hecho de que en todas las situaciones los judíos fueran los embajadores de los Beni Abdelwad y obraban para la paz y el acuerdo. Sus actividades comerciales eran esenciales para el desarrollo económico de las dos orillas mediterráneas, la del norte para los reyes cristianos y la del sur, para los soberanos magrebíes[48].

A pesar de toda aquella organización, existía un peligro mayor: el de la inseguridad en las rutas. En efecto, varias regiones magrebíes eran poco segu-

---

43. C. E. Dufourcq, *op. cit*., p. 132.
44. R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat (étude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman)*, Casablanca, SMLE, 1949, p. 322.
45. P. Prieux, «L'économie générale du Soudan –les captifs– la monnaie homme», *BSGO*, 1903, pp. 97-98.
46. A. Dhina, *op. cit*., p. 398.
47. Ch. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe méditerranéenne*, Bruges, 1955, tomo I, p. 417.
48. A. Chenouf, *op. cit*., p. 65.

ras para los mercaderes; por eso se encontró un remedio, el de transportar las mercancías por mar, a través de los barcos catalanes, genoveses y mallorquines.

Por otra parte, estando el trabajo de la tierra prohibido para ellos, los judíos lo ocuparon mediante el préstamo por interés; así, cuando se tenía que tratar con los campesinos, la moneda de intercambio era el grano. Esto explica el hecho de que desempeñaran un papel importante en aquel comercio agrícola.

Para Raymond Peyronnet, había cuatro clases de judíos:

* El capitalista que trataba con los grandes banqueros y que realizaba operaciones financieras entre Europa y el Magreb.
* El judío militante que poseía reservas de seda y de algodón, y que especulaba en materias primas.
* El judío ambulante, trabajador de los dos primeros y vendedor de mercancías judías a las tribus y en los mercados indígenas.
* El judío artesano, independiente y nómada que compraba bisutería sin sello; este tenía muy mala fama. Por eso siempre estaba frente a los jueces en los tribunales[49].

Los judíos en Orán

Orán fue fundada por andalusíes en el año 903, bajo órdenes de los omeyas de al-Ándalus. Se construyeron escuelas, templos, albergues para los negociantes catalanes y genoveses. Allí se podía encontrar artesanos y particularmente tejedores, según el testimonio de León el Africano[50].

Los judíos que desembarcaron en el puerto de Orán llegaron a través de tres oleadas: la primera en 613, bajo el reinado de Sisebuto el visigodo; la segunda en 1361, durante las persecuciones y los pogromos que siguieron; la tercera en 1492, después del decreto de expulsión de Isabel y Fernando. Esta última oleada fue caracterizada por su valía intelectual y no por su importancia en número, porque los barcos de la corona embarcaron a 800 familias "que se repartieron por las ciudades de Tremecén, Orán, Mostaganem, Tenes, Miliana, Argel, Bugía, Constantina, Túnez y Trípoli"[51].

En 1509, Orán era un simple presidio bajo el mando de la corona española; el mismo año, el cardenal Jiménez de Cisneros escribía a propósito de la ciudad: "Es un paraíso"[52]. De esta manera, el puerto de Tlemcen no era más que

49. R. Peyronnet, *op. cit*., p. 322.

50. En su *Description de l'Afrique*, trad. A. Epaulard, Paris, Librairie Adrien-Maisonneuve, 1956.

51. E. Cantera Montenegro, «El asentamiento de judíos castellanos en el norte de Africa tras la expulsión de 1492: causas y consecuencias», *Actas del Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar"*, Madrid, UNED, 1988, tomo II, p. 281.

52. R. Lespes, «Orán, ville et port avant l'occupation française (1831)», *R.A*., 75, 1934, p. 313.

un puesto militar de observación en el litoral centromagrebí: "Orán se retrouve condamnée à n'être rien de plus qu'un point d'appui fortifié et isolé, un préside ou une garnison et une prison"[53].

Los judíos llegados de África, de Asia y de Europa se instalaron en Orán. Habían llegado a lo que consideraban como "una tierra prometida donde encontraron asilo, tolerancia y comercio"[54].

Los judíos se desplazaban mucho por el interior como por el exterior del Magreb; por eso los españoles, los italianos, los franceses y los ingleses, codiciando las informaciones, encontraron en aquella comunidad una fuente para lo que necesitaban. Eran informadores fuera de lo común y agentes muy apreciados. Además, la toma de la ciudad de Orán por parte de los españoles, según los escritos, se hizo gracias a ellos porque facilitaron el acceso a la puerta principal. El protagonista fue un tal Cetorra, cómplice con dos árabes, Iça el Oraibi y Ben Canox[55].

Comercio de esclavos

Como he dicho en las páginas anteriores, los judíos eran muy hábiles en el comercio de esclavos. Las caravanas de África negra llegaban una vez al año y un comerciante podía hacerse rico con solo dos viajes.

En general, el esclavo era trocado por una mercancía y esta era en la mayoría de los casos la sal, producto de mucho valor que faltaba en todo el centro del continente[56]. Los lugares del trueque eran el Sahel y Tombuctú, según la misma fuente.

Lo que podemos constatar es que Orán era una plaza española y las mercancías no cesaban de llegar a la capital abdelwadid y continuaban su viaje hacia el este africano y Egipto. Sin embargo, igual que podían hacerse ricos muy rápido, los comerciantes podían perderlo todo en un momento también, debido a la inseguridad de los caminos.

Al volver a hablar del comercio de los esclavos, igual que sobre el comercio en general, se puede afirmar que los judíos, teniendo la facilidad de convencer a cualquiera, hacían buenos negocios en el terreno. Víctimas de pogromos y de injusticia, debieron adaptarse mostrando una sumisión que era nada más que engaño de su parte, para poder salir de situaciones imposibles y, de este modo, sacar provecho de ellas.

El comercio de los esclavos se desplazará a través de los siglos y con las actividades otomanas en el Mediterráneo, no serán ya los judíos magrebíes los

53. *Ibidem*, p. 279.

54. M. Belhamissi, *Alger, l'Europe et la guerre secrète*, Alger, Ed. Dahlab, 1999, p. 38.

55. L. del Mármol Carvajal, «La conquête d'Oran en 1509», *R.A.*, 10, 1866, p. 47.

56. P. Prieux, *op. cit*., p. 83.

que tendrán las riendas, sino los expulsados de la España católica, los cuales verán una ocasión única para devolver los golpes recibidos por parte de la corona. Querían vengar la traición de la que habían sido objeto y volcar todo su rencor en las costas occidentales de aquella España que los había negado y echado en el mar, sin ninguna piedad ni lástima.

Competencias lingüísticas

Las capacidades de los marranos en el terreno de las lenguas eran conocidas por todos. Hablaban el hebreo, su lengua materna, el español, su lengua de adopción y el árabe, la lengua que les permitía vivir lo cotidiano. Esta es la razón por la cual fueron solicitados por los monarcas reinantes a fin de asegurar el cargo de traductor. En 1512, Fernando el Católico permitió el empleo de un judío como intérprete y de dos como recaudadores de impuestos; esto es la prueba de que los judíos, en Orán, ocupaban los terrenos de la lengua, del comercio y de las finanzas[57].

El traductor era elegido por el gobernador de la plaza de Orán, ya que solo él podía conocer las cualidades de todos: "requiere no solo avilidad, de inteligencia sino seguridad en el animo, pratica de los moros, fidelidad, y desynteres […] porque los moros usan del sovorno"[58]. Los Cansino estuvieron al frente de dicho oficio durante más de 100 años: Isaac entre 1558 y 1599, por 20 escudos y luego 30, bajo el reinado de Felipe II; su hijo Hayen hasta 1621; y los hijos de Hayen, Aron entre 1621 y 1633, y Jacob a partir de 1636, recibiendo este último 25 escudos, bajo el reinado de Felipe IV[59].

Yaho Sasportas, tras la muerte de Aron Cansino, tomó el cargo, con un sueldo de 45 escudos; esto provocó desacuerdos entre las dos familias judías. Finalmente, después de tres años, los Cansino volvieron a hacerse con el cargo ancestral.

Con el tiempo y durante las negociaciones comerciales entre los reinos de Portugal, Italia, Francia, Inglaterra y Países Bajos, y el reino del Magreb central, una mezcla de lenguas que facilitaba los contactos nació y se utilizó ese vocabulario originario de varias nacionalidades. Las frases cuya sintaxis no obedecía a ninguna regla y cuyos verbos se empleaban sin conjugación formaron aquella lengua llamada *Lingua franca*: "C'est un ensemble corrompu d'espagnol, d'italien, de provençal et d'autres qui ont une relation avec ces dernières" nos dirá Jocelyne Dakhlia[60]. Su uso apareció casi de la nada y por necesidad, y resistirá hasta finales del siglo XVIII; por ello será utilizada por los otomanos también en sus relacio-

57. B. Alonso Acero, *Orán-Mazalquivir, 1589-1639. Una sociedad española en la frontera de Berbería*, Madrid, CSIC, 2000, p. 209.

58. RAH 9/689, f. 94v./s.a. Información anónima sobre el oficio de intérprete.

59. B. Alonso Acero, *op. cit*., p. 210.

60. J. Dakhlia, *La lingua franca, histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Paris, Actes du Sud, 2008, pp. 26-27.

nes con los reinos de la cuenca mediterránea: "Cette langue était un moyen privilégié qui facilitait la communication, les affaires et tout contact entre personnes de diverses nationalités" afirmará Nordine Malki ante este propósito[61].

Los judíos fueron expulsados de Orán en 1669 por el gobernador Gaspar de Guzmán apoyado por la reina regente, María Ana de Austria, después de varios intentos protagonizados por Jacobo Zasportas. Guzmán no veía ningún interés más para su presencia en el presidio, evocando el hecho de su empobrecimiento: sin dinero, los judíos no valían nada, según su opinión.

Los expulsados se embarcaron para Livorno con solo sus bienes muebles, pero con el corazón ensangrentado: "allí dejaron su patria; allí habían nacido, mecido allí su cuna, transcurrido allí su infancia, su juventud, su entera vida, allí reposaban los restos de sus abuelos y antepasados. Aquella era su patria. Mas no, su patria, España, nunca fue como tal sentida por ellos"[62]. Desde que fueron expulsados de España, su tierra prometida, no se habían sentido tan desarraigados ni tan desgraciados como en el momento de salir de Orán.

Aquellos mismos judíos se instalaron de nuevo en Orán, alrededor de treinta años después de su salida forzosa, y volvieron a ser expulsados de nuevo, esta vez por el gobernador Juan Francisco de Manrique de Arena, entre 1701 y 1707[63]. Cuando la plaza cayó en manos de los otomanos, los judíos llegaron de nuevo y desarrollaron sus relaciones gracias a sus contactos con sus correligionarios de Argel, los cuales habían llegado de Livorno, de Gibraltar y de Baleares. Así, se hablaba de las familias Bacri, Benzaquen, Benichou, Darmon de Orán, que entraron en competencia con los Gabison, Cabecca, Benseria, Agel, Semicha, originarios de Gibraltar[64].

Los expulsados del presidio de Orán no habían cesado sus relaciones comerciales con sus hermanos de religión de la ribera norte del Mediterráneo, sobre todo con Livorno y Pisa. Con los nuevos dueños de Orán, los judíos encontraron su felicidad porque, igual que con los reinos cristianos, desempeñaron un papel financiero importante cerca de las autoridades, sobre todo cuando sabían que estas sentían mucha animosidad hacia ellos. Les eran útiles, y por eso el judío aprovechó la ocasión por saber que, a través los préstamos se iban a beneficiar de la indulgencia del otomano. Este lo necesitaba en todo momento y por eso la comunidad judía será considerada como "l'aristocratie de l'intelligence et de la finance"[65]. Aquella dependencia durará hasta el siglo XIX, con la colonización francesa del suelo argelino.

---

61. N. Malki, *Razzias, butins et esclavage au XVIè siècle*, Orán, Dar el Gherb, 2002, p. 36.
62. G. Sanchez Doncel, *Presencia de España en Orán (1509-1592)*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1991, p. 207.
63. *Ibidem*.
64. A. Chenouf, *op. cit*., p. 66.
65. F. Ajjaz y R. Lambellin, *Protocols des sages de Sion*, Liban, Presses islamiques Beyrouth, 1967, p. 13.

Judíos espías de los españoles

El judío era quien podía cambiar una situación difícil a su favor o a favor de la persona para la cual trabajaba. Era mandado por el sultán de Tlemcen o estaba bajo las órdenes del gobernador de la plaza de Orán. Además, podía jugar un juego doble y ser sincero solo con uno de los dos, el musulmán o el cristiano. Finalmente, podía no ser sincero ni con uno ni con otro y, en este caso, los provechos eran dobles.

En tiempo del mandato del conde de Alcaudete en Orán, existía toda una armada de espías tanto en Tlemcen, Mostaganem, Tenés como en Argel. El conde recibía informaciones desde todos los lugares[66]. En este contexto, tenemos a la familia Cansino, originaria de Toledo, cuyos miembros era negociantes desde generaciones y que trabajaban para los gobernadores de la plaza en tanto que intérpretes y agentes de información. Uno de ellos, en tiempo del gobernador don Martín, se desplazaba a Argel y se vestía como si fuera comerciante para incitar a los renegados a la rebelión contra el poder otomano; de aquel modo, facilitaban la tarea de los españoles de Orán, quienes querían apoderarse de la capital de la Regencia a menor precio[67].

Los judíos eran soldados del rey de España también, y durante las campañas militares servían de intérpretes. Sin embargo, como la confianza no era absoluta, en muchos casos había dos intérpretes, uno judío y otro cristiano[68].

La judería de Orán

Este término es aplicado, en España y sus territorios conquistados, al barrio donde vivían los judíos. La comunidad judía oranesa, bajo la protección del rey de España, ocupaba un barrio apartado y separado de los cristianos por una barrera: la judería. Aquel barrio tenía un alcaide cristiano que abría las puertas al salir el sol y las cerraba al ponerse el sol. Las llaves estaban guardadas en la casa del general de Orán con las de las puertas de la ciudad[69].

La comunidad tenía una sinagoga donde podía practicar su culto: observaba con muchos escrúpulos el sábado, día en el que los judíos no podían ni escribir, ni cocinar, ni pagar sus deudas. Preparaban la comida la víspera, el viernes, y no guisaban dentro de la casa por temor a que el olor se quedara la mañana siguiente, el sábado.

En esta ocasión, el pan se preparaba sin levadura; su vino estaba fabricado en casa y la carne que se comía provenía de animales y aves degollados por la

66. J. Cazenave, «Les gouverneurs d'Orán pendant l'occupation espagnole de cette ville 1505-1792», *R.A.*, 71, 1930, pp. 257-330.

67. M. Belhamissi, *op. cit.*, p. 41.

68. G. Sanchez Doncel, *op. cit.*, p. 193.

69. *Ibidem*.

comunidad misma. Sus tradiciones gastronómicas se parecían mucho a las de los musulmanes.

Por otra parte, para celebrar el sábado sacro, según testimonios orales, los judíos limpiaban sus casas y no dejaban ni una miga de pan escapar a su limpieza. En las líneas siguientes, hemos colectado algunos componentes de la mesa marrana y su apelación en hebreo:

* Pan sin levadura, *r'keké*.
* Galletas secas con almendras, *kruké*.
* Bizcocho con flor de naranja, *kendil*.
* Bizcocho de Saboya[70] espolvoreado con azúcar, *meskuché*.
* Pastel árabe en forma circular, *chaach*.

Para finalizar, quisiéramos llamar la atención sobre la diferencia de comportamiento y de consideración hacia el judío entre las dos riberas del Mediterráneo. En el norte y bajo el reinado de las coronas europeas, el judío servía de esponja en los momentos de crisis; eso quiere decir que cuando los monarcas se encontraban con sus cajas vacías llamaban a los banqueros y a los prestamistas judíos a fin de pedir préstamos de fondos que solucionarían las necesidades del momento: "quand le trésor était vide, on pressait l'éponge"[71]. Y, en cada ocasión, a los judíos les salía bien, pero al tratarse de sus lugares de residencia, estaban acantonados en guetos, donde era fácil atacarles en cualquier momento, sacándolos por la fuerza de sus casas y quemándolo todo. Por ejemplo, cuando la epidemia de la peste negra, en 1348, la cual arrasó a las poblaciones europeas, los judíos fueron acusados de ser la causa de la enfermedad y los enfrentamientos entre ellos y la población cristiana generaron matanzas y masacres.

La consecuencia de aquella situación fue que los reyes decidieron la expulsión de los judíos de sus reinos. Así, el rey Edward I de Inglaterra, en el Decreto del 18 de julio de 1290, decidió deshacerse de ellos, ya que se habían empobrecido. En Francia, la misma decisión fue tomada bajo el reinado de Philippe IV le Beau, el 22 de julio de 1306. En cuanto a Alemania, hacia mitad del siglo XVI, el pueblo en furia quemó a los judíos en autos de fe organizados en Nüremberg, Worms y Köln[72].

En el sur de los Pirineos, la hostilidad estaba también presente y, queriendo imitar a Francia e Inglaterra, España a finales del siglo XIII arrestó a los judíos de Castilla y los encarceló con la intención de sustraerles un tributo muy sustancioso. Más tarde, grandes motines tuvieron lugar en Jaca, en 1320, entre las comunidades de Navarra y Cataluña. No omitiremos el sufrimiento de los judíos en tiempo de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón; la reina católica

70. Saboya es una región francesa en el sudeste de Francia: la Savoie.

71. C. Roth, *op. cit*., p. 239.

72. *Ibidem*, p. 265.

fue la instigadora del establecimiento de los tribunales de la Inquisición, cuatro años después de su coronamiento, en 1478; claro está que había pedido el permiso al papa Sixto IV y, con su bula, las hogueras empezaron a aparecer.

El gueto fue constituido universalmente, y en cada reino recibió una apelación en su lengua: "jewry" en Inglaterra, "juiverie" en Francia, "via dei giudei" en Italia, "judengasse" en Alemania y "judería" en España.

Comparada su situación con la del norte, los judíos vivían mucho mejor en la ribera sur del Mediterráneo, bajo el poder musulmán. Aunque debían obedecer ciertas restricciones, cohabitaron cotidianamente con los musulmanes y con el tiempo mantuvieron buenas relaciones: "Ils parlaient la même langue; ils avaient la même civilisation; ils s'habillaient de la même façon"[73].

El Magreb entral, tierra de acogida, tierra de refugio, con su tolerancia y su diversidad religiosa, supo aprovecharse de las diferentes comunidades indeseables en la península ibérica, aceptando integrarlas en el seno de su sociedad medieval y luego moderna. A través de la convivencia con la sociedad autóctona, durante años y siglos, los judíos igual que los moriscos dejaron muchas huellas en todos los terrenos que tocaron y que enriquecieron su nuevo suelo de asentamiento.

Resumen

El Magreb central, espacio cosmopolita, recibió todo tipo de poblaciones a lo largo de su historia. Diferentes etnias, diferentes religiones, pasaron por allí y se instalaron sin problemas mayores. En nuestro artículo, nos proponemos hablar de un grupo que tuvo mucha importancia en la sociedad centro-magrebí a partir del siglo XIII, los marranos de la España de Isabel y Fernando. Igual que los musulmanes, abrazaron el cristianismo de una manera forzosa o voluntaria, con el mismo objetivo, el de no abandonar su tierra y sus raíces ancestrales. Los puntos expuestos y analizados serán los orígenes de la población hebrea del espacio magrebí y su papel en la sociedad donde vivieron desde su llegada. Por otro lado, asistiremos a la entrada de los hebreos evangelizados de la península ibérica, y su asentamiento dentro de la sociedad musulmana de aquel entonces. El papel que desempeñaron cotidianamente abarcará varios terrenos, los permitidos y los prohibidos. Su trabajo fue excepcional en cuanto a su repercusión en todo el norte de África, pasando por el reino ziyánida acogedor, y a través del autor de su asentamiento en pleno centro de Tlemcen, el rabino Efraím Enkawa.

Palabras clave: marranos, Magreb central, Ziyaníes, sociedad, economía, religión.

73. *Ibidem*, p. 233.

Abstract

The Marranes in the Ziyanid Central Maghreb.

The history of the central Maghreb saw all type of population passing by, making it a cosmopolitan region. Different ethnicities and religions settled in without any major issues. In our article, we propose to study the Marranes of Isabelle's and Fernand's Spain, a group that had an important impact on the society where it settled in, from the XIIIth century. Just like Muslims, they had to convert to Christianity voluntarily or by force in order to avoid abandoning their land and the roots of their ancestors. We will specifically present and analyze the origins of the Hebrew population in the Maghreb region, and its impact on the society where these people settled in since their arrival. On the other hand, we will describe the arrival of the Evangelized Jews of the Iberian Peninsula, and their settlement among the Muslim society of that time. Their daily basis impact covers several allowed and prohibited aspects. The influence of their work on North Africa was exceptional, thanks to the Ziyanide Kingdom that welcomed them, and to the Rabbi Ephraim Enkawa who helped them establish themselves in the center of Tlemcen.

Keywords: Marranes, Central Maghreb, Ziyanides, Society, Economy, Religion.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.22
Para citar este artículo:
Malki, Sofiane, «*Una muralla infranqueable*. Corso, cautiverio y órdenes redentoras en el Argel osmanlí: desde la consolidación de una regencia hasta la llegada del padre Ximénez». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.22

UNA MURALLA INFRANQUEABLE. CORSO, CAUTIVERIO Y ÓRDENES REDENTORAS EN EL ARGEL OSMANLÍ: DESDE LA CONSOLIDACIÓN DE UNA REGENCIA HASTA LA LLEGADA DEL PADRE XIMÉNEZ

*Sofiane Malki**

Introducción

Es grata la ocasión que se nos presenta de esbozarles en las páginas que siguen una reflexión caracterizada por latente en su tiempo, y que desde hace bastantes años nos ha permitido una investigación a fondo[1]. Se trataba de sacar del absoluto anonimato a un personaje de los umbrales del siglo XVIII, tanto por la importancia de su obra, que la desidia del tiempo hizo que no se conociera por los primeros académicos de la Real Academia de la Historia de Madrid hasta finales del setecientos[2], como por su exaltada religiosidad, que quedó perfectamente manifestada en sus labores de procuraciones de alivios sanitarios y espirituales a todo un colectivo de cristianos cautivos en tierras norteafricanas, tierras que hicieron tiempo antes universal al autor del *Quijote*.

* Departamento de lengua española de la Universidad de Mostaganem.

1. Sofiane Malki, *La Argelia Otomana en los umbrales del siglo XVIII según el Diario de Argel del padre Francisco Ximénez: Estudio histórico y análisis crítico*, Tesis Doctoral, Universidad de Orán 2, Orán, 2018.

2. *Examen que el Señor Don Miguel Manual Rodríguez ha hecho de los 9 tomos en 4 manuscritos de la Historia de Argel y Túnez que escribió el Padre Francisco Ximénez, Trinitario Calzado, leído ante la Academia, el 11 de octubre de 1793*, RAH 11/08.026, n. 41.

Con el padre Francisco Ximénez de Santa Catalina[3] hemos recalado en uno de los nombres más importantes del conjunto de los religiosos trinitarios calzados, que sufrió en su propia carne los traumáticos y largos periodos de apresamientos del colectivo cristiano en tierras argelinas. Para ello, con la totalidad de los folios del *Diario de Argel*[4], el diario manuscrito inédito de nuestro esquiviano, se pone fácilmente en la imaginación el religioso trinitario que dedicó prácticamente diecisiete años de su existencia para aquellos menesteres en tierras argelinas y tunecinas, como predicador mayor al servicio del hospital trinitario para el alivio espiritual y corporal de los apresados en Argel. Cautivos capturados por los ejércitos musulmanes en las grandes batallas terrestres y navales, como los de la plaza de Orán recién reconquistada por el bey del Baylique de Poniente, Mustafá Bouchlaghim. Los de los diferentes recintos de reclusión de la capital argelina, tanto los forzosos de Baylique como los de particulares, como consecuencia de las naves arrebatadas por los corsarios de la Media Luna[5]. Procurándoles alivios espirituales y corporales, exhortándoles en la fe para que no renegaran de su religión, porque para el padre Ximénez, la trágica suerte que podría afectar a los cautivos cristianos, además de las fatigas y la barbarie de sus amos, era más bien el hecho de apostatar de la fe de Jesucristo e ingresar en las huestes de los declarados enemigos de la Monarquía Hispánica[6].

---

3. Fray Francisco Ximénez de Santa Catalina (Esquivias, 1685 - Dosbarrios –Toledo–,1760). Religioso que vistió el hábito trinitario calzado en 1700. Se instaló en Argel desde 1717 como predicador mayor del hospital de la Santísima Trinidad hasta el año de 1720; año que coincide también con su salida de la regencia argelina y su marcha al Túnez Beylical, donde colocó en 1722 la primera piedra de lo que será más tarde el hospital trinitario San Juan de Mata, siendo su administrador y predicador mayor. Su andadura por las dos regencias se acabará el año 1735, cuando vuelve a España y fue nombrado como ministro del convento de Tejeda en Garaballa (Cuenca) en 1745. Cfr. Antonio de la Asunción, *Diccionario de los Escritores Trinitarios de España y Portugal*, Roma, Imprenta de Fernando Kleinbub, I, pp. 442-443. Hedi Oueslati, «Argel según el diario inédito de Francisco Ximénez», *Sharq al-Ándalus*, 3, 1986, pp. 169-181. Bonifacio Porres Alonso, «Necrologio trinitario de la provincia de Castilla de 1751 a 1806», *Estudios Trinitarios*, 3, 1986, pp. 169-181, Id., «Los hospitales trinitarios de Argel y Túnez », *Hispania Sacra*, vol. 48, n.º 98, 1996, pp. 639-717.

4. Francisco Ximénez de Santa Catalina, *Viaje de Argel de Fr. Francisco Ximénez de la Ínclita y Celestial Religión de la SS. Trinidad Redempcion de Cautivos,* RAH 9/6008. Véase también, *El Diario de Argel por Francisco Ximénez de Santa Cathalina Religioso de la orden de la Santísima Trinidad Redempción de Cautivos y Predicador Mayor del Real Hospicio de Argel*, tomo II, 1719, RAH 9/6009. Id., *El Diario de Argel por Fr. Francisco Ximénez de Santa Cathalina Predicador Mayor del Real Hospicio de Argel del orden de la Santísima Trinidad Redempción de Cautivos*, tomo III, 1720, RAH 9/6010. Y Francisco Ximénez de Santa Catalina, *La Colonia Trinitaria de Túnez*, ed. De Ignacio de Bauer y Landauer, Tétouan, Imp. Gomariz, 1934.

5. Cabe señalar en este punto que el estatus de cautivo dependía mucho del modo de su captura. Es decir, no es lo mismo ser apresado en una batalla como era el caso de los cautivos españoles apresados tras la liberación de la plaza de Orán, caer como cautivo tras una razia terrestre, una incursión, o un abordaje realizado por los corsarios argelinos.

6. Francisco Antonio Silvestre, *Fundación Histórica de los Hospitales que la religión de la Santíssima Trinidad, Redempción de Cautivos, de Calçados, tiene en la Ciudad de Argel. Dedícala al rey nuestro Señor Don Carlos Segundo, rey de las Españas*, Madrid, Julián Paredes, 1690. Cfr. Gabriel Gómez

En las páginas que siguen pretendemos resaltar la importancia que tenía la regencia de Argel en el Mediterráneo occidental, y eso a partir del momento en que el Imperio otomano extendió sus brazos e integró a Argel en el entramado de las provincias bajo su protección y control. En efecto, los otomanos fueron conscientes de la importancia económica, política y militar de poseer unas estructuras de países y armadas que funcionaran adecuadamente desde el Mediterráneo occidental, lo que representaría su expansión y la extensión de su flota hacia la parte más occidental del Mare Nostrum, integrando diferentes posesiones mediterráneas de la envergadura de la *Invicta*[7]. No obstante, el norte de África y las aguas del Mare Nostrum ofrecían desde los albores de la Edad Moderna hasta bien entrado el siglo XVIII, momento de la llegada del padre Ximénez a Argel, un vivo interés para las potencias cristianas, especialmente la Monarquía Hispánica, que se erigía como el portaestandarte de toda la cristiandad en su lucha contra el corso musulmán y el turco-berberisco[8]. Este vivo interés por someter a las tierras allende el Mediterráneo no se plasmaba solamente en la figura de los diferentes soberanos españoles de la talla de los Austrias, los Borbones manifestaban incluso un gran anhelo y voluntad en sus diferentes políticas norteafricanas y mediterráneas, para aplastar la regencia de Argel, y a todas las empresas corsarias que se montaban desde sus diferentes radas, causando espanto y miedo a todas las poblaciones sur europeas.

El apresamiento de personas y el cautiverio de los cristianos en tierras del Islam por parte de los corsarios argelinos constituían la máxima preocupación de los padres redentores y de las diferentes órdenes mendicantes vinculadas a las redenciones de los cautivos mediante mediaciones entre las autoridades de las regencias, los patrones y dueños de los diferentes recintos de reclusión para el ajuste de los precios de los rescates, y eso, a partir del siglo XII. Este periodo conoció el surgimiento y la aparición de las dos órdenes mendicantes más importantes, la Santísima Trinidad[9]

---

de Losada, *Escuela de trabajos en cuatro libros dividida: Primero, del cautiverio más cruel y tirano. Segundo, noticias y gobierno de Argel. Tercero, necesidad y conveniencia de la redención de cautivos cristianos. Cuatro, el mejor cautivo rescatado. Con la vida del santo ínclito mártir don Pedro Pascual de Valencia, del Orden de Nuestra Señora de la Merced, obispo de Granada y Jaén*, Madrid, 1670.

7. Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Houndmills, New York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 287-288. Cfr. Albert Devolux, *El Djazair. Histoire d´une cité, d´Icosium à Alger*, Alger, ENAG Editions, 2003.

8. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, *El Imperio otomano (1451-1807)*, Madrid, Editorial Síntesis, 2015.

9. Andrés Díaz Borras, *El miedo al Mediterráneo: la Caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo poder musulmán 1323-1539*, Barcelona, CSIC, Departamento de estudios medievales, 2001, pp. 39- 45 "La idea primigenia de la constitución de una orden virulentamente redentora fue de Juan de Mata, teólogo provenzal que había estado en contacto con la realidad de la disputa entre Islam y Cristiandad. Su conocimiento directo de las tensiones que generaba el enfrentamiento ideológico entre los cristianos, identificados con la idea trinitaria: un solo Dios y tres personas distintas y los musulmanes, que consideraban esta actitud como politeísta, contraria a la unicidad de la divinidad, es decir, monoteístas perfectos, se resolvió en una justificación para intentar obligar a los cristianos prisioneros a renegar de su error para convertirse al islamismo […] la idea, según la tradición, habría surgido en 1193/1194, siendo comentada por

y la Merced[10], instituciones que iban a monopolizar las redenciones de cautivos durante toda la Edad Moderna. En efecto, individuos de distintas procedencias, de ambos sexos y de diferentes edades, solían constituir unas presas que se hacían en plena mar, como consecuencia de diferentes acciones corsarias contra poblaciones a la orilla sur europea, constituyendo un *modus vivendi* para sus practicantes, sembrando pánico, espanto y momentos de gran peligro a los habitantes de las diferentes poblaciones de las costas peninsulares, así como en los demás territorios bajo protección de la Monarquía Hispánica[11].

No obstante, desde los primeros momentos el Imperio otomano extendió sus brazos hacia las aguas del Mediterráneo occidental, expansión de la cual resultó la fundación y la creación de los tres estados satélites, o mejor dicho, las tres regencias turco-berberiscas de Argel, Túnez y Trípoli de Berbería[12]. Siendo

---

la cabeza más representativa del grupo de redentores al obispo de Paris y al abad de San Vitor e incluso al Papa Inocencio III […] la Trinidad, por lo tanto, se encontró en ciertas dificultades para organizarse y prosperar en esos países, cuya proximidad a la frontera del Islam coartaba uno de sus caminos naturales de progreso hacia el área de conflicto Islam-cristiandad. Eso no significa que, por doquier, se fundasen conventos, hospitales e instituciones benéficas para la atención de cautivos […] No hay que olvidar, con todo, que la Trinidad tenia, como uno de sus objetivos, el de la redención de cautivos y su atención. Para ello empleaban, según estipulaban sus constituciones, hasta un tercio de los bienes de la orden. Para conseguir sus objetivos, la redención de los cautivos cristianos, se consideraba lícito y se llevó a la práctica el intercambio de cautivos cristianos por apresados musulmanes. En cualquier caso, la legislación redentora de la orden trinitaria, como ocurre con la doctrina del resto de las órdenes redentoras, hacía especial énfasis en el carácter nocivo de la permanencia de un creyente en poder musulmán".

10. *Ibidem*, pp. 47-56: "[…] se trata de una orden catalano-aragonesa, fundada, probablemente, siguiendo los caminos de la Santísima Trinidad, para atender a los cautivos de la confederación en un periodo inmediatamente anterior a la gran expansión territorial hacia el reino de Valencia y las Baleares. Por otro lado, sus constituciones le hacían disfrutar de una doble naturaleza –militar y religiosa– y porque, por último, su arraigo en el reino de Valencia fue notable, estando directamente implicada en la conquista y el mantenimiento del nuevo mundo y sus fronteras. Los fundadores de la orden, Pere Nolasc y Ramón de Penyafort, instauraron la Merced en 1218, bajo la protección de la ciudad de Barcelona y el patronazgo del rey Jaime el conquistador. […] Sea cual sea el número de los redimidos y los procedimientos, más o menos claros que se empleasen, lo cierto es que la Merced contribuyó positivamente a paliar los sufrimientos de los cautivos. Sería estéril intentar establecer si los tratos a los cautivos, por parte de los musulmanes, fueron malos o aceptables, teniendo en cuenta su condición, lo que está claro es que todos los desdichados deseaban salir de su estado lo antes posible y por el método que fuera. En este sentido, las constituciones de la Merced mostraron un espíritu incluso más combativo que el de la Trinidad, hasta el extremo de unir a los votos tradicionales de las órdenes mendicantes: pobreza, castidad y obediencia un cuarto voto, el de dar la vida por los cautivos".

11. Henri-Delmas de Grammont, *Histoire d'Alger sous la domination turque 1515-1830,* Argel, Editions Bouchéne, 2003, pp. 28-29: "La Méditerranée n'avait certainement jamais manqué de pirates, et nous savons par l'historien arabe Ibn Khaldoun, que, dès 1364, les habitants de Bougie avaient acquis en ce genre une réputation méritée. On peut encore voir dans les récits du vieux chroniquer espagnol Suárez Montañés que, depuis de longues années, les riverains des deux continents avaient pratiqué ce mode de guerre, qui y'était devenu, en quelque sorte, endémique". Philip Gosse, *Los corsarios berberiscos. Los piratas del norte de África*, Madrid, Espasa Calpe, 1947.

12. Miguel Ángel de Bunes Ibarra y Mercedes García-Arenal, *Los españoles y el Norte de África. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Mapfre, 1992. Cfr. Beatriz Alonso Acero, *España y el Norte de África en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Editorial Síntesis, 2017.

así, estos tres estados berberiscos ubicados en el norte de África favorecieron aunque con muchos altibajos que el corso berberisco y el turco-berberisco llegara a su cúspide a lo largo de toda la Edad Moderna, hasta las primeras impresiones dejadas negro sobre blanco en los folios del *Diario de Argel*, por la pluma del predicador del hospital de la Santísima Trinidad de Argel. Testimonios escritos que manifestaban sus pareceres y opiniones sobre el tipo de guerra más usual por parte de los habitantes de la capital argelina, el corso o salir a corso contra las tierras de la Cristiandad, adentrándose hasta el interior, como también contra las diferentes remesas cargadas de oro, de plata y de esclavos que venían desde América del sur rumbo a los diferentes puertos de europeos[13].

Por consiguiente, para una cierta verosimilitud de las acciones que nos atañen y el acierto en sus análisis, cabe hacer una distinción y aclarar la diferencia entre los dos conceptos que se conocían y que se asociaban a las "predaciones" de los corsarios berberiscos desde la ciudad de Argel, es decir, la piratería y el corso. Cuando se hace referencia al corso, también se hace a la *course* y a las empresas montadas desde los diferentes puertos de un país o un estado que está en plena guerra contra otro pero limitado a periodos determinados, como fue el caso de la regencia de Argel y su animosidad con algunos estados europeos. Es obvio resaltar que el corso o salir a corso se efectuaba también entre los estados europeos y cristianos en pleno conflicto, mediante su legalización por parte de los estados, de los principados y las diferentes cortes europeas[14]. Sin embargo, la piratería era también actos y guerra de corso ilegales, que se representaban en forma de una serie de represalias efectuadas por un pirata en contra de barcos mercaderes, una familia, una población o también un puerto para su propio beneficio y el de su tripulación. Así, estos actos de piratería, o mejor dicho, esta *vendetta* marítima que se empezó a practicar desde la Edad Media, se empezaba a legalizar a lo largo de los siglos posteriores, favoreciendo los grandes estados y cortes europeas la legalización de la ejecución de actos de represalias contra las flotas y población de un supuesto estado enemigo. Por ende, podemos afirmar que el corso y las empresas corsarias tenían un doble objetivo: el dominio del mar y erigirse como dueño absoluto con acciones guerreras que se articulaban mediante las posesiones de grandes navíos, galeras, barcos de combate, fragatas y bergantines, pero especialmente con el fuego devastador de sus cañones. Además de eso, fueron acciones puramente comerciales, mediante asaltos a las embarcaciones de los enemigos de sus soberanos o contratantes[15].

---

13. El factor sorpresa, la rapidez y la eficacia de los corsarios argelinos, entre otras muchas razones, fueron en gran medida causas de los éxitos cosechados durante sus empresas montadas desde los diferentes puertos de la regencia.

14. Moulay Belhamissi, *Histoire de la Marine algérienne (1516-1830),* Argel, ENAL, 1983.

15. Francisco Ximénez de Santa Catalina, *El Diario de Argel…*, f. 38, tomo II, julio de 1719: "[…] La primera, porque por eso no dejaran los turcos de hacer el corso, y aunque es verdad que con la oposición no trajeran tantos cautivos, no dejaran de traer algunos, pues, se previnieran de más fuerza y más industria saliendo todos sus bajeles juntos, como ahora salen separados. La

De este modo, además del Imperio otomano, la Monarquía Hispánica por ser un ejemplo ilustrativo en materia de logística, expansión marítima y construcción naval se erigió como otra potencia marítima a lo largo de la Edad Moderna, especialmente en sus incursiones atlánticas, norteafricanas y descubrimientos territoriales. Consideraba –la Monarquía Hispánica– a todos los marinos particulares y dueños de embarcaciones que solían comerciar en las aguas bajo sus controles, sin permisos y desposeídos de licencias para navegar o comerciar, como piratas. Piratas a la misma altura que los corsarios de Argel que actuaban desde los diferentes puertos del Magreb central, cuyas incursiones terrestres devastadoras habría que frenar mediante todo un sistema defensivo, un rosario de torres de vigilancia y de fortificaciones para la defensa de la cristiandad, las costas y las poblaciones de eventuales raptos y arrebatos, para no abrazar las llamas de las "hogueras" del cautiverio y de los baños de Argel[16].

Sin embargo, la segunda mitad del siglo XVI fue un periodo marcado por una gran intensidad de las actividades corsarias y otras acciones bélicas protagonizadas por los corsarios turco-berberiscos en las aguas del Mediterráneo occidental. Además de la creación de las regencias turco-berberiscas, es obvio añadir la instalación y la asimilación, aunque parcial en un principio y no totalmente integral, de los moriscos expulsados de España al norte de África. Moriscos que fueron sujetos a unas expulsiones masivas desde los diferentes puertos de la Monarquía Hispánica se fueron incorporando a las huestes berberiscas y otomanas de la regencia de Argel, contribuyendo junto a los renegados –turcos de profesión–[17], mediante sus grandes conocimientos de la costa peninsular, el idioma, costumbres españolas, armamento, construcción naval, las zonas más propicias de desembarque y de embarque, e incluso de los fallos en los sistemas defensivos de los españoles. Esto favoreció la aparición de un corso turco-berberisco, o "argelino", de intensa actividad bélica y que cobró una

segunda: No es el fin principal del corso el traer cautivos, sino el apresar mercancías y otras cosas de más precio que los rescates de los cristianos, y aunque no hubiera redenciones hubiera armadas, salieran por el interés de estas presas. La tercera: Aunque traigan innumerables cautivos, los necesitan para el trabajo, y en cualquier ejercicio los pongan los Patrones, tienen con lo que ganan muchos intereses, y si no lo ganan, no les tienen tan poca costa, pues se les da muy poco que se mueran de hambre, necesidad y miseria […]".

16. *Ibidem*, f. 36, tomo II, julio de 1719: "[…] y así acaso se los advierte a los turcos que no tienen ganancia en que se les mueran los cristianos? Responden a esto, Dejadlos morir, que bastantes tiene España. Como dando a entender, que en sus manos está el traer esclavos a todos los que han menester para su trabajo".

17. *Ibidem*, f. 37, tomo II, julio de 1719: "[…] y no es lo peor el que vengan cautivos, sino que de ellos reniegan muchos, los cuales siendo españoles, hacen como industriosos y con más conocimiento, mayor daño a España […]". Cabe aclarar en este punto que las revueltas de las Alpujarras (1568-1570) favorecieron la aparición de una quinta columna de musulmanes que actuaba desde el interior de las tierras peninsulares. Sin embargo, la expulsión de los moriscos de 1609 simbolizaba el principio del fin para los españoles. Los moriscos expulsados y corsarios argelinos comenzaban a asaltar a los barcos y remesas cargadas de oro y plata procedentes de Indias, capturando así hombres, dinero y mercancías de indudable valor.

gran dimensión, mediante sus asaltos a embarcaciones mercantes, remesas cargadas de plata que venían desde América, incursiones terrestres en los territorios monárquicos y apresamientos de población cautiva[18].

De este modo, este periodo conoció la transformación del Mediterráneo en un verdadero lago turco, por ser las actividades corsarias montadas desde Argel, junto a las de otras regencias turcas de tanta importancia, que favorecían la erección de sus actores en verdaderos dueños y amos de sus aguas, coyuntura a la cual cabe sumar la gran conmoción causada por esta actividad bélica. El corso berberisco y el apresamiento de cautivos cristianos a lo largo del siglo XVI favorecieron la entrada en el juego de otro perfil de hombres fronterizos, padres redentores y religiosos pertenecientes a las órdenes redentoras de la Merced y la Santísima Trinidad[19]. En este sentido, frailes trinitarios y mercedarios cruzaron las aguas del Mediterráneo para el rescate de cautivos cristianos metidos en diferentes baños y recintos de reclusión, por ser la consecuencia de un momento de gran esplendor y de edad áurea de las actividades corsarias montadas desde la capital argelina. En efecto, trinitarios y mercedarios recorrieron el Mare Nostrum y los estados berberiscos del norte de África iniciando labores de rescate y de redenciones. De este modo, en 1575, redentores y frailes mercedarios fueron los primeros en redimir y rescatar cautivos en Argel, a los cuales se suman en 1579 redentores trinitarios con redenciones vinculadas a sus órdenes, hasta su instalación intramuros de la capital para la fundación de sanatorios trinitarios, procurando alivios espirituales y corporales a la población cautiva.

No obstante, desde finales del siglo XVI y hasta la primera mitad del siglo XVII, fue un periodo marcado por una gran intensidad y actividad corsaria por parte de los corsarios argelinos. En otras palabras, después de la batalla de Lepanto de 1571 se pensaba que se ponía fin a la extensión y el dominio del Mediterráneo por los turcos, por la victoria de la Liga Santa sobre la flota otomana, acontecimiento histórico y realidad que no hizo más que consolidar, fortalecer la mecánica bélica y favorecer el clima propicio para que se reanudara la guerra del mar. El corso argelino llegó a su máxima cúspide en este periodo, protagonizando grandes asaltos marítimos y terrestres[20]. La captura de

18. *Ibidem*, f. 37, tomo II, julio de 1719: "[…] porque como saben las sendas, unas veces van donde hay pescadores otras se echan a tierra donde hay cristianos descuidados, y los traen miserablemente cautivos".

19. Entre finales del siglo XII y los albores del XIII, surgieron en España las dos órdenes religiosas mendicantes que monopolizaran a lo largo de los siglos de la Edad Moderna los rescates de los cautivos cristianos en tierras del Islam, la Orden de la Santísima Trinidad y la de Nuestra Señora de la Merced. La primera había sido fundada en Francia por san Juan de Mata y san Félix de Valois (1198), confirmada por el papa Honorio III en 1217. No obstante, la Orden de Nuestra Señora de la Merced, llamada también Santa Eulalia u Orden de la Limosna de los cautivos, fue creada por san Pedro Nolasco en Barcelona en 1218, y confirmada por el papa Gregorio IX en 1235.

20. Francisco Ximénez de Santa Catalina, *El Diario de Argel*…, f. 37, tomo II, julio de 1719: "Tienen tanta vanidad los turcos de este reino, que parece es poco para ellos el sujetar a todo el

barcos procedentes de América llenos de productos de inestimable valor, de hombres, mercancías y dinero, fue lo habitual de los corsarios de Argel, un clima que favoreció también el aumento de la población cautiva en Argel y en las otras regencias turco-berberiscas. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XVII hasta prácticamente su final, se podía hablar de un retroceso de las actividades corsarias berberiscas, comparándolas con las de la centuria anterior. La aparición y la legalización por parte de los estados y naciones occidentales de un corso cristiano, las ofensivas y ataques de los países europeos contra Argel, las epidemias de peste y otras enfermedades cíclicas y endémicas contribuyeron a que disminuyese y se redujese la intensidad de tales acciones, teniendo como consecuencia el cambio ideológico sobre el cautiverio de los cristianos en los baños de las regencias turco-berberiscas, especialmente la de Argel, manifestado mediante la concesión de permisos, pasaportes, licencias y salvoconductos a religiosos y frailes trinitarios y mercedarios para el rescate de los apresados, la fundación de hospitales y sanatorios para la asistencia espiritual y corporal de los cautivos[21].

Cambio ideológico como dijimos más arriba que favoreció la permanencia y la integración intramuros de Argel y de otras sociedades magrebíes como la tunecina, de religiosos y eclesiásticos de la talla del padre Francisco Antonio Silvestre, el mercedario Gabriel Gómez de Losada y el trinitario calzado Francisco Ximénez de Santa Catalina, dedicando su completa existencia y estancias a la devoción de los cautivos cristianos en tierras de Islam, y asimismo su permanencia en aquellas ciudades no fue fortuita. Siendo una oportunidad para conocer estructuras de países y sociedades ajenas a las occidentales, dejando todo un legado de impresiones y manifestaciones escritas de extensas foliaciones sobre aquellas urbes, sin olvidar la cotidianidad de los sucesos y avatares que marcaron sus estancias, narradas casi todas en primera persona, en las cuales se percibía muy a menudo un tono de subjetividad, e incluso de exageraciones.

Ahora bien, el Argel osmanlí de la primera mitad del siglo XVIII, el periodo que coincide con la andadura del trinitario por Argel como predicador mayor del Real Hospital trinitario, la capital argelina se articulaba y estructuraba como todas las demás regencias turco-berberiscas, por lo cual el salir a cor-

---

mundo; y especialmente hacen mayor burla y mofa de España, pues con la conquista de la plaza de Orán y no hallar en toda la costa quien los haga oposición se han puesto tan altivos que se imaginan hacer a todos los españoles esclavos, y ya que no lo alcanzan en todo, lo consiguen en parte, trayendo a Argel innumerables esclavos, sin que los reyes den providencia a guardar las costas, y evitar tantos danos".

21. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, «Diarios y relatos de redentores españoles en el Norte de África: El lado épico del cautiverio», en Manuel Casado Arboniés, Alejandro R. Díez Torre, Paulina Numhauser y Emilio Sola (eds.), *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales. Homeneje a José Francisco de la Peña*, Universidad de Alcalá de Henares, 2010, p. 797. Cfr. Miguel Ángel de Bunes Ibarra y Manuel Barchino, *Relación del cautiverio y libertad de Diego Galán, natural de la villa de consuegra y vecino de la ciudad de Toledo*, Madrid, Espuela de Plata, 2011.

so, el apresamiento de cautivos, el asalto a barcos y remesas cargadas de mercancías aseguraban un botín y se transformaban en el engranaje de todo un sistema económico de gran importancia para la regencia de Argel. De este modo, el corso berberisco que se practicaba desde la capital argelina pasó por varios periodos, tanto de estancamiento como de apogeo y verdadera edad dorada del mismo, por ser la perfecta muestra de la superioridad de la guerra de mar "argelina", o simplemente de una ortodoxia sobre la otra. Siendo un *modus vivendi* y la principal fuente de riqueza con los diferentes tributos pagados a la regencia hasta la firma entre diferentes países y naciones europeas de los primeros tratados de paz con la regencia a finales del siglo XVIII.

Sin embargo, como hemos podido señalar en las líneas anteriores, esa superioridad de unos sobre los otros no podía realizarse sin un apoyo logístico, es decir, embarcaciones que aseguraban el éxito de las empresas corsarias, dotadas de cañones y de una tripulación de marinos, o mejor dicho de corsarios que favorecerían el éxito de sus misiones. Diferentes embarcaciones y navíos de todos los tamaños, formas y envergaduras, a los cuales debemos sumar todo un sistema de fortificaciones y de defensas, hicieron de la capital argelina a lo largo de los siglos de la Edad Moderna la asignatura pendiente de la corona española, una muralla infranqueable y una ciudad de las más temidas e inexpugnables del Mediterráneo occidental y el norte de África. La construcción naval que conoció la regencia mediante el gran aporte de los moriscos expulsados de España y las reformas de las embarcaciones ya existentes por parte de la población cristiana cautiva aseguraron el éxito de la mayor parte de las empresas corsarias montadas desde sus diferentes puertos[22].

Cabe señalar que además de las embarcaciones construidas en la capital y otras grandes ciudades costeras del Magreb central utilizadas en la *course*, muchos otros navíos, fragatas, galeras, fustas y bergantines fueron capturados en plena mar mediante diferentes abordajes de los corsarios argelinos. Embarcaciones que constituían un rico botín además de su tripulación, las mercancías y diferentes otras cargas que transportaban[23]. Embarcaciones que solían ser llevadas a Argel a recobrar una segunda vida, mediante todos los procedimientos y procesos de reparaciones y de reconstrucciones por parte de carpinteros, calafateadores y otros cuerpos dedicados a aquellos menesteres. Sin embargo, una vez reconstruidos y puestos en pie, aquellas galeras

22. Francisco Ximénez de Santa Catalina, *El Diario de Argel…*, f. 36, tomo II, julio de 1719: "Quinta. No es suficiente el caudal que se ajusta para redimir cautivos por hacer armada que pueda ser defensa contra los corsarios Mahometanos, por ser estos muchos con buenos bajeles y bien armados, y necesariamente sucedieran, que no hicieran la oposición necesaria, trajeran muchos cautivos, sin esperanza de ser rescatados".

23. *Ibidem*, f. 23, tomo I. agosto de 1718: "Lunes 15. La Asunción de Nuestra Señora. Se cantó la misa y la dijo el padre fray Francisco Navarro, Administrador. Hoy vino una presa y dicen que trae un pingue cargado de pimienta y canela; y otra embarcación pequeña de Vizcaya cargada de seda, y un vizcaíno esclavo, y una fragata".

y embarcaciones fueron reutilizadas en las diferentes empresas corsarias, otras dedicadas a la venta a otros corsarios de la misma regencia argelina, o a corsarios de los otros estados y naciones turco-berberiscas, después de ser recuperados los cordajes, los cañones, la pólvora y otras cosas imprescindibles para las empresas corsarias, inaccesibles o que no se podrían construir en la regencia[24].

En efecto, guiados por los tres tomos del *Diario de Argel*, y por muchas de las aclaraciones marginales que apuntaba el padre Ximénez en la totalidad de los folios de su manuscrito, para describir una jornada, una parte de ella o simplemente la acción de salida a corso de los argelinos, sus reacciones y repercusiones que luego va explicando y explicitando para hacernos cómplices de sus vivencias y testimonios, hemos podido destacar algunas de las más importantes empresas corsarias "argelinas" contadas por su pluma[25], junto a algunas represalias de otros corsarios cristianos especialmente españoles, como actos de contraofensivas, de defensa de las costas y de las poblaciones del sur peninsular[26]. De este modo, el padre Ximénez nos da a conocer la importancia de las acciones corsarias de Argel en las aguas mediterráneas, especialmente por ser el corso un modo de vida y el centro de todas las actividades económicas que se ejercían en la misma, con capturas de embarcaciones con sus cargas, los botines y especialmente los cautivos. Siendo así, a los pocos días de su llegada a Argel nos informa en el tomo primero de su Diario, que cuando entraba en el puerto una presa de importancia considerable se hacían salvas con los cañones y la artillería que defendían el puerto para anunciar la entrada de la misma. Así, el 26 de mayo de 1718, nos informaba que todos los cañones del puerto, los fusiles y la artillera hicieron una salva real para anunciar la entrada de una gran y considerable presa realizada por los corsarios argelinos, una presa de veintisiete cautivos portugueses, entre ellos dos sacer-

24. Pierre Boyer, «Navigation et gens de mer français à Alger à la fin du XVII ème siècle, d'après les papiers du Consulat de France», en *Navigation et gens de mer en Méditerranée de la préhistoire à nos jours*. Actes de la table ronde du groupement d'intérêt scientifique sciences humaines sur l'ère méditerranéenne, Cahier n.º 3, Collioure, septiembre 1979, Maison de la Méditerranée, Aix-en-Provence, CNRS, París, 1980, p. 85. En Leila Ould Cadi Montebourg, *Alger, une cité turque au temps de l'esclavage, à travers le journal dÁlger du père Ximénez, 1718-1720*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2006, p. 222.

25. Francisco Ximénez de Santa Catalina, *El Viaje de Argel…*, f. 18, tomo I: "Sábado 18. Hicieron salva los turcos por una presa que han traído con 37 cautivos flamencos […] Lunes 20. Trajeron una con 8 mujeres y cuatro niños de Ibiza, y dicen que otras fragatas que se quedan por allá, y no han llegado traen hasta dieciséis mujeres y nueve hombres".

26. *Ibidem*, f. 19, tomo I: "[…] Se ha dicho que dos de las fragatas de tres que habían cogido algunos cautivos y cautivas de Ibiza, solo ha venido una con ocho cautivos entre mujeres y niños y las dos las han cogido los cristianos antes de llegar acá con los cautivos que traían, pero algunos moros se escaparon echándose a nado". F. 132: "Sábado 10. Esta noche han estado las fragatas de Mallorca a las riberas de este país, y se han llevado dos barquillos de moros, y los vieron los cristianos desde el pingue que trae la piedra a la marina, sin que de Argel se atreviesen a salir contra la fragata contra ellos".

dotes de la religión de San Francisco, una carabela llena de aguardiente, vino y sardinas[27].

El día 15 de agosto de 1718, informaba que los corsarios de Argel capturaron un pingue cargado de pimienta, canela y otra embarcación llena de seda[28]. Sin embargo, el 19 de agosto de 1718 y guiados por los folios de su primer tomo de *El Viaje de Argel*, el padre Ximénez nos informa que se hizo una presa interesante con cinco cautivos españoles apresados cerca del estrecho de Gibraltar, que navegaban en una nave mercante llena de melones de agua. No obstante, en el segundo tomo de *El Diario de Argel*, también nos ofrecía todo un abanico de datos sobre las empresas corsarias montadas desde los puertos de la regencia argelina, y, siendo muchas las empresas corsarias apuntadas por la pluma del trinitario en el segundo y el tercer tomo de su Diario, nos limitamos a resaltar sólo las más espectaculares e importantes, por considerables que fueron sus presas y su indudable valor. Escribía, el día 31 de junio de 1719, que dos de los corsarios más afamados de Argel por sus empresas corsarias, Mahamut Arráez y Bantabaque, entraron en el puerto con una presa de las más espectaculares, un pingue flamenco lleno de hierro, bronce, pimienta, canela, calvo y veintitrés cautivos, dieciséis alemanes, holandeses y flamencos y siete genoveses[29]. No obstante, resaltaba también la importancia de la flota de los corsarios argelinos con toda su logística, flota apreciada por sus calidades náuticas, que junto al factor sorpresa y su rapidez permitían atacar a las naves cargadas de plata y otros metales preciosos, pingues llenos de cebada y otros productos de gran necesidad para la regencia argelina, de la envergadura de empresa la corsaria que tuvo lugar el día 22 de febrero de 1720[30].

---

27. *Ibidem*, f. 16, tomo I: "Jueves 26. Ayer y hoy se ha hecho salva real con la artillería y fusilería porque dicen que han traído una presa considerable […] Se ha sabido que en la presa han cogido los turcos veintisiete esclavos portugueses en una carabela cargada de aguardiente, vino, sardinas y otras cosas. Y entre los cautivos venían los sacerdotes, uno religioso de San Francisco y un eclesiástico: que es harta lastima pues haya en esta ciudad más de veinte sacerdotes entre cautivos y libres".

28. *Ibidem*, f. 24, tomo I: "Viernes 19. Han cogido algunos cautivos que cogieron en el estrecho de Gibraltar en un barco en que llevaban melones de agua, y otros flamencos, con un pingue muy interesado".

29. *Ibidem*, f. 82, tomo II, 31 de julio de 1719: "31 de julio de 1719. Hoy han entrado en este puerto Mahmut Arráez y Bentabaque, corsarios con una presa flamenca muy interesada de un pingue que había salido de Lisboa cargado de hierro, bronce, pimienta, canela, clavo, cochinilla, lienzos y otras muchas cosas. Traen veintitrés cautivos, los dieciséis son Hamburgueses, holandeses y flamencos, y los siete son genoveses, que cogieron en una barca, y al capitán del pingue le mataron los corsarios a balazos. Dicen que importara esta presa doscientos mil pesos […]".

30. *Ibidem*, f. 352, tomo II: "Jueves 22 de febrero de 1720. Hoy ha venido una saetía apresada, que envían las capitanas de Argel, cargada de cebada, pero sin cautivo alguno, porque se huyeron en tierra en lancha, y dicen que también han cogido otra embarcación cargada de trigo genovesa, que había salido de Sevilla con veinte cautivos de los cuales los cinco son franceses, y por pasajeros quedaran libres y los han traído ahora a esta presa que ha venido, dicen que tenía pasaporte francés, pero que no era bueno y por eso los traen a Argel cautivos, cuando vengan diré el suceso con más individualidades".

Ahora bien, podemos decir que las empresas corsarias montadas desde Argel, con toda la logística que precisan, es decir, cañones, tripulación, embarcaciones de todo tipo, utilizados desde los diferentes puertos del Magreb central, constituían la piedra angular de todo un sistema económico sobre el cual se articulaba no sólo la regencia de Argel, sino todas las regencias turco-berberiscas que vivían del corso, de las mercancías y productos inherentes que proporcionaba, del cautiverio de personas y todo el dinero que suministraba su venta a padres redentores, referente a cautivos de rescate, y no a cautivos comunes que no podrían ser libertados. Coyuntura que favoreció su apostasía y su integración en las filas de los corsarios turco-berberiscos, o volverse turcos de profesión, permitiendo mediante sus conocimientos de las costas la realización de grandes empresas corsarias y ataques a la población del sur peninsular, contribuyendo a la mejora económica de la regencia y a su mito de invicta[31].

A través de los folios del *Diario de Argel*, se puede entender que la regencia de Argel fue una gran ciudad portuaria y un inmenso centro de tráfico marítimo, cuya economía se articulaba en gran parte sobre el botín y el dinero resultante del corso, el comercio y el vaivén de padres redentores, por la gran disponibilidad de población cautiva en sus recintos de reclusión. Sin embargo, el padre Ximénez describe con detalle la vida corsaria de la regencia, por todo lo que pudo leer, ver y vivir en su propia carne, y asimismo por todo lo que le pudieron contar muchos de los cautivos redimidos y redentores que le precedieron en tales oficios y menesteres en Argel, en calidad de administradores del sanatorio, religiosos, cónsules, mercaderes o simplemente autóctonos de Argel. De este modo, a lo largo de los folios de sus tres tomos relativos a su estancia en la capital argelina, nos da a conocer a algunos de los corsarios más importantes que sembraron furor y espanto en las aguas del Mare Nostrum: Qāsim Arráez[32], el corsario Carretero[33], Viquer Arráez[34], Mahmut Arráez y Bentabaque[35], el Negro corsario[36], el corsario Benabdi[37], Cara-

31. *Ibidem*, f. 123, tomo I, mayo de 1719: "Han hecho Arráez de la Capitana de Baylique que han fabricado nuevamente a Viquer Arráez, Renegado griego y muy cruel contra los cristianos, al cual están ya temblando de embarcarse con él, por los castigos crueles con que los atormenta".

32. *Ibidem*, f. 39, tomo I, noviembre de 1718: "Vino la Carabela de Qāsim Arráez y dice que se han hecho las paces con Inglaterra".

33. *Ibidem*, f. 21, tomo I, julio de 1718: "Va entrando en el puerto una presa que dicen ha cogido una carabela del carretero, llegó la presa que cogieron los turcos en el canal de Inglaterra, y está cargada de canela y clavo, hierro, salmón y nueve holandeses que hicieron esclavos".

34. *Ibidem*, f. 123, tomo I, mayo de 1719: "Han hecho Arráez de la capitana de Baylique que han fabricado nuevamente a Viquer Arráez...".

35. *Ibidem*, f. 82, tomo II, julio de 1719: "Hoy ha entrado en este puerto Mahamut Arráez y Bentabaque corsarios con una presa flamenca muy interesada de un pingue […]".

36. *Ibidem*, f. 91, tomo II, abril de 1719: "Ha entrado la Gacela del negro corsario, con una presa de doce cristianos.".

37. *Ibidem*, f. 65, tomo II, julio de 1719: "Ha venido el bajel corsante de Benabdi, sin presa alguna. Dios quiera que así vengan todos los que están por el mar a caza de cristianos […]".

macachi[38], Baba Hazán o Hasán[39], Bocandora y el Gran Canario, que fueron los más ilustres hombres de la mar, que suscitaron el interés del padre Ximénez por ser verdaderos ejemplos de ascenso social, todos propietarios de navíos que pudieron perfeccionar a lo largo de sus empresas, para conseguir mejor lucro, botines y cautivos. Asevera lo comentado cuando nos brinda las grandes riquezas del Gran canario, muestra de un verdadero ascenso social y estatus conseguido mediante su cambio de ley y actividades corsarias, que le permitieron la construcción intramuros del recinto amurallado de Argel uno de los más lujosos palacios que servía de residencia al cónsul inglés, cuando el trinitario solemnizaba misas en la iglesia del Real Hospital de la Santísima Trinidad.

Finalmente, podemos decir que el corso o el salir a corso fue la base de un sistema lucrativo y económico de gran rentabilidad para unos y una pesadilla para otros. Por lo cual, desde su posición de religioso trinitario presente en Argel, y testigo de primer rango de la evolución de esta máquina bélica, instaba e insistía en los aspectos relacionados con el cuidado de los cautivos cristianos, como la fundación de sanatorios trinitarios en las tierras del Islam o, mejor dicho, en las sociedades donde el corso y la *course* eran un *modus vivendi*. Sin embargo, es obvio señalar el descuido al que estaba sometido el cautivo en Argel por parte de los soberanos y los políticos españoles, quienes según el padre Ximénez daban primacía en armar barcos para la defensa de las costas y a declarar la guerra a otros príncipes europeos en vez que dar dinero para las redenciones y rescatar a los desdichados cautivos cristianos[40]. De este modo, los folios con los cuales finaliza el mes de julio de 1719 de su segundo tomo del *Diario de Argel* se pueden considerar como una crítica social por todo lo que hemos esbozado en las líneas anteriores, especialmente cuando desde su posición de predicador mayor del Hospital Trinitario de Argel recurría a la religión para instar, mover la voluntad y las almas de los soberanos cristianos para el rescate de

38. *Ibidem*, f. 86, tomo I, marzo de 1719: "Hoy han echado un navío nuevo a la mar y han hecho salva de artillería es del arráez Chacamacachi, que quiere decir Maestro de hacer llaves de escopeta, y fue a las ocho de la mañana".

39. *Ibidem*, f. 133, tomo I, junio de 1719: "Han venido a este puerto los dos celebres corsarios Babazan y Carretero sin traer presa alguna, estando este año muy desgraciados y es la causa los muchos corsarios, especialmente franceses que se han dedicado a servir el rey de España […]".

40. *Ibidem*, f. 41, tomo II, julio de 1719: "Esto baste para la defensa de las redenciones y arbitrio para defender las costas, y aunque no pertenece a los sucesos del día, me hace hablar los lastimado que me tienen los cautivos, y el deseo de que sean remediados". F. 39: "Sexta: Aunque el Rey de España, prometa con el caudal de las Redenciones y el Patrimonio real poner armada bastante, con todo eso no es conveniente se ponga en ejecución; porque si lo hicieran un niño, no lo hicieran más, y siempre que necesitaran la armada para alguna guerra contra cristianos, fuera forzoso lo emplearan en eso, y aprovechándose los corsarios de la coyuntura hicieran innumerables esclavos, que se quedaran en perpetua servidumbre, y estamos experimentando, que siempre viene a Berbería mayor número de cautivos, cuando están en guerra los Príncipes cristianos, con que si no hubiera redenciones, ni se lograra el fin de guardar las costas, ni el redimir cautivos".

los cautivos cristianos. "Sea Dios bendito por todo, mueva a los príncipes cristianos a que sujeten con sus armas esta infeliz Morisma"[41].

Siendo el tema que nos atañe en estas páginas la mecánica bélica que sustentaba toda una economía con el cautiverio de los cristianos en Argel, plasmados en la obra manuscrita de un religioso trinitario, se intentará en las pocas líneas que vienen a continuación de esbozar la vida en cautiverio de todo un colectivo cristiano. Abundando en este último aspecto, cabe resaltar asimismo la devoción del trinitario calzado en sus intentos de procurar alivios espirituales y corporales, sanar los cuerpos heridos y reconfortar las almas desamparadas de los cautivos cristianos entre 1717 y 1720, como predicador mayor del hospital de la Santísima Trinidad. Estatus y cargo importante dentro de una institución sanitaria y religiosa cristiana en tierras de Islam, lo que le permitió el contacto directo tanto con las autoridades de la capital, los cautivos de Baylique o del rey, los de particulares, los de rescate que gozaban de ciertos privilegios, junto a otros de otros perfiles, como cautivos del almacén o concejo que no podrían ser libertados por sus dueños, desde el interior de los diferentes recintos de reclusión o en el hospital trinitario.

Además de las dos centurias anteriores, durante el primer tercio del setecientos, las costas peninsulares y las aguas del Mediterráneo fueron surcadas por diferentes escuadras y galeras españolas, francesas, maltesas e italianas en sus luchas e intentos de arrebatar las aspiraciones de los corsarios de Argel. Aun así, estas coaliciones no pudieron frenar la audacia de los navegantes de la Media Luna, que supieron convertir las aguas del Mare Nostrum en suyas, protagonizando grandes asaltos marítimos, abordajes y capturas de navíos cristianos, e incluso terrestres, capturando mediante sus despliegues a numerosas personas y habitantes del sur del continente europeo, que luego fueron traídos y vendidos en los diferentes mercados y el Badistán de la regencia argelina. De este modo, el corso y el cautivo fueron considerados como dos partes claves de todo un sistema económico sobre el cual se articulaba la sociedad argelina de la época, procurando dinero mediante lo que se pagaba por los diferentes rescates y redenciones. A todo eso, cabe añadir que siendo llevados como cautivos a Argel, y expuestos en una primera venta o subasta en el Badistán[42] después de pasar por el palacio del dey para que eligiera los perfiles que le interesaran

41. *Ibidem*, f. 82, tomo II, julio de 1719.

42. *Ibidem*, ff. 86-87, tomo I, marzo de 1719: "Martes 28. Fui al Baptistán donde estaban los cautivos de la presa, y me dijeron como habían venido quince, diez Valencianos y cinco catalanes, los cuales habían salido a pescar la mar adentro, y los pescaron los turcos, teníanlos en el Baptistan, para venderlos y repartir el precio entre los armadores y Baylique". El Badistán corresponde a los zocos o mercados de esclavos. Cuando entra una embarcación corsaria al puerto de Argel con cautivos, la población de la misma se abigarraba en el muelle del puerto para ver y acompañar a los cautivos encadenados hasta el Badistán. Siendo así, una primera subasta se hará gracias a un pregonero que voceara los méritos y cualidades de los cautivos. Sin embargo, cabe señalar que al dey le correspondía la quinta parte de todo el botín resultante de las empresas corsarias, tanto por tierra como por mar.

y les pusiera en los baños de Baylique, para venir luego el turno de dueños particulares, como veremos más adelante. Para su compra, muchos factores debían ser tomados en consideración para el futuro del cautivo en su vida de apresado: el sexo, la edad, el estatuto social y económico, el temperamento de su amo y el recinto de reclusión donde se metiera, es decir, donde padecería su vida como cautivo hasta su rescate.

No obstante, el estatuto de un cautivo no era el mismo a lo largo de los siglos de la Edad Moderna. Es decir, durante el siglo XVI, un cautivo era visto como un trofeo, como el símbolo de la supremacía de una ortodoxia encima de otra tras ser apresado en una batalla de envergadura. Pero esta aprehensión de trofeo cambiaría a partir de la segunda mitad del XVII, por ser considerada una persona apresada en tierras norteafricanas como la clave de un sistema económico que necesitaba de las actividades corsarias y la venta continua a frailes redentores para que siguiera existiendo. De este modo, se conocieron una proliferación de redenciones mercedarias y trinitarias en diferentes ciudades del norte de África, especialmente en el Argel osmanlí. Consciente del número de personas que habría que rescatar del cautiverio argelino, como lo señalaban los escritos de los principales redentores, la Monarquía Hispánica y a través de sus Consejos de Estado y de Guerra acumuló bastantes peticiones escritas por los propios cautivos para su futura liberación, y tratar de lograr así que las redenciones fueran más constantes e incluso más efectivas que las de las épocas anteriores. Se reglamentaron e inspeccionaron las redenciones mediante comisiones realizadas por los Consejos de Castilla y de Hacienda a petición de los monarcas, que designaban el orden de preferencia de los cautivos que deberían ser libertados, y asimismo asegurarse de que se haría un correcto uso de las diferentes sumas de dinero, o *adjutorios* que daban los familiares a los redentores para el rescate de un familiar y las limosnas y dinero recaudado en España y América para el rescate de los cautivos cristianos en diferentes tierras del Islam[43]. Además de lo señalado con anterioridad, la relación entre las órdenes redentoras y la monarquía no se limitaba solamente a una cuestión de dinero *ad-hoc* para sus redenciones. Frailes trinitarios y mercedarios decidieron fundar conventos y monasterios en diferentes ciudades, hasta en la capital madrileña, cerca de la corte. Situación estratégica que favoreciera a los padres redentores la obtención de mayores rentas por parte de la corona y agilizar mucho la concesión de pasaportes y otros documentes imprescindibles para sus misiones de rescates, especialmente en la ciudad de Argel.

Sin embargo, hospitales y sanatorios fueron construidos intramuros de la capital argelina a partir del XVI por parte de religiosos y frailes vinculados a

43. Con *adjutorios* se hace referencia al dinero que daban los familiares de los cautivos para que fuera empleado en el rescate de seres queridos, o algunos familiares que cayeron apresados de corsarios de la media luna durante una empresa corsaria. Sin embargo, si una redención no puede rescatar a un cautivo, cuya familia dio *adjutorios*, los padres redentores se veían en la obligación de devolver el dinero a la familia.

la orden trinitaria, por ser Argel la primera ciudad donde se ha registrado la presencia de frailes trinitarios con vocación de permanecer y aliviar a los cautivos que padecían la sombra de la desgracia. Se enfatizará más este último punto porque el estatuto de los cautivos y su vida como cautivos no eran uniforme y tampoco se asemejaba al de las otras regencias turco-berberiscas. En Argel, el cautiverio de los cristianos era más duro debido a las relaciones de animosidad salpicadas de paces efímeras que mantenía la regencia con los estados y naciones de la cristiandad, especialmente con la Monarquía Hispánica. Desde los umbrales de la Edad Moderna, la capital argelina demostró una política de clara hostilidad contra las aspiraciones de la corona española por ser considerada como el portaestandarte del Islam en el Mediterráneo occidental y una constante amenaza contra la cristiandad.

Ahora bien, una vez interceptadas las diferentes naves enemigas y apresados su equipaje y tripulación, los cautivos fueron llevados directamente a la casa del dey[44]. Una vez en su palacio solían acudir los diferentes cónsules de las naciones cuyo tratado y armisticio de paz aún estaba en vigor para la identificación de sus compatriotas cautivos. Es obvio resaltar en este mismo orden de ideas, que el dey de Argel solía coger su octava parte de esta presa, es decir, de cada ocho cautivos elegía uno, y en general solía elegir a los más robustos, los más importantes y los que tenían una profesión y oficio, como artilleros, calafatearos y otros, que ponía en los baños de Baylique, y el resto de los cautivos se vendían en el Badistán por los diferentes armadores y particulares[45]. No obstante, los cautivos de los diferentes baños del Dey, conocidos como los forzosos de Baylique y los de particulares, estaban sujetos a unos procedimien-

44. *Ibidem*, ff. 183-184, tomo II, octubre de 1719: "Fui a la casa del Rey a ver los cautivos y sacerdotes de esta presa, y los consolé: Al religioso Francisco, le estaban vendiendo y para eso, le paseaban por el patio, y el pregonero le llevaba assido del brazo, y publicando lo que daban por "l y alabando su venta, y él que compra poniendo faltas, como quien compra y vende una bestia; y por último se quedó Baylique con él, y para señal le hicieron un O en el hábito".

45. *Ibidem*, f. 87, tomo I, marzo de 1719: "Es el Baptistán el sitio donde no solo venden los cristianos, sino todo lo que traen en las presas, llamase Baptistán que es lo mismo que mercado, allí ponen los cristianos y el que más da se los lleva, como cuando se venden bestias en una feria, así venden los cristianos racionales y publicando a voces el precio que dan por ellos y diciendo hay quien dé más que se remata y paga el dinero y se lleva el cautivo; y para acreditarle al cautivo que se venden, los hacen como las bestias pasear, dicen que es buen mozo, que tendrán con él mucha ganancia, que vale mucho el precio, y en fin, todo lo que hace un diestro mercader en cualquier cosa que vende: y lo peor es que después de estar los pobres cautivos en esta afrenta no se suelen acordar de darlos de comer, hallándose muertos de hambre y con el discurso turbado sobre si les tocara bueno o mal Patrón". A lo largo del siglo XVII, existían tres clases de cautivos según nos señala José Antonio Martínez Torres, los del rey o los forzosos, los aguatis y los del almacén o del concejo. Los primeros correspondían a los de Baylique, y se distinguían de los otros por su estatus socioprofesional, siendo la mayoría de ellos de la aristocracia, algunos de los corsarios más afamados y relevantes. Los otros son gente del común, por lo cual, cuando venía una redención a la regencia, siempre empezaban los redentores por rescatar a los forzosos, los de Baylique, luego los aguatis y, si sobraba dinero, se rescataba a algunos cautivos del almacén o del concejo, conocidos como pasabarras.

tos de venta-compra en el Baptistán, tanto por parte de particulares como también por parte de diferentes órdenes redentoras que solían acudir a la regencia, una vez conseguido el pasaporte para tales menesteres. Los cautivos de Baylique o de estado disponían de algunos privilegios y ventajas que los de particulares no tenían. A diferencia de estos últimos, los de Baylique comían, bebían e incluso iban todos vestidos[46]. En muchos de los casos, el padre Ximénez resaltaba en sus folios los privilegios y la caridad del dey de Argel con sus cautivos, los permisos concedidos por la práctica de su culto dentro del baño mismo, mediante la construcción de capillas y retablos en el interior del recinto de reclusión, la celebración de sus fiestas religiosas y sus santos, por citar sólo algunos ejemplos de estas gracias y privilegios otorgados por la máxima y suprema cabeza de Argel a sus cautivos[47].

Sin embargo, el predicador mayor del hospital trinitario sentía la sinrazón del apresamiento y el mal estado en el que vivían sus correligionarios, coyuntura que le obligaba a exteriorizar sus pareceres en los folios de su Diario. Además de las gracias del dey, describía los trabajos, las fatigas y los castigos como una constante que se les reservaba en Argel, debido a sus estatus de apresados y de cautivos cristianos. Pormenorizaba sus detalles y descripciones para conmover a sus lectores y a los grandes príncipes de la cristiandad por la tragedia que padecían los cautivos cristianos[48]. De este modo, se puede entender que la única gran privación que tenían los cautivos de Baylique fuera la de su libertad, pero esta última se podía conseguir a lo largo de su cautiverio por los permisos que les otorgaba el dey de trabajar y de recibir una paga por sus labores, que bien utilizada les podría permitir conseguir sus libertades pagando sus propios rescates. Sin embargo, tenían la obligación de dedicarse plenamente al servicio del dey, fueron afectados al mantenimiento de los diferentes cuarteles de la milicia, calafatear todos los navíos de la regencia, por ser la mayor parte de los cautivos de Baylique marinos, calafateadores y de otros oficios de gran utilidad para la regencia, especialmente en la fábrica de armas y de navíos, para

46. *Ibidem*, f. 96, tomo I: "[…] los de Baylique no trabajan este día, y el gobernador los ha dado catorce vacas muy buenas para que coman este día, porque los demás del ñno, no comen sino pan y sorba, que es una comida compuesta de trigo o cebada cocida con agua y sal […]".

47. *Ibidem*, f. 95, tomo I: "Este día se han muerto en los baños algunas vacas y bueyes que da el gobernador a los cautivos suyos por la Solemnidad de la Pascua, y este mismo según es costumbre en las pascuas del Nacimiento de N. Redentor Jesucristo y son estas dos veces solas los que los da carne, permitiendo Dios que en estas fiestas no les falte a los cristianos que comer […]".

48. *Ibidem*, f. 132, tomo I: "Fuimos a la marina porque allá hacia poco de fresco y estaba allí el Gobernador a quien besamos la mano y vimos el inmenso trabajo que tienen ahora los cristianos más que nunca, con la obra que han inventado y concluir con la Capitana de Argel, la cual quiere el Gobernador que salga a corso la semana que viene, y para eso hace reventar en el trabajo a los cristianos y algunos de ellos traían como bestias tirando de las carretas para conducir la artillería a la Capitana, y otros en otros trabajos muy penosos, y hoy por el mucho trabajo que tienen ha mandado el Gobernador que los dan una vaca, cuatro carneros y cuatro quintales de arroz […]".

el mantenimiento del corso y de la guerra contra la cristiandad[49]. Aquellos cautivos fueron metidos en los diferentes baños de Baylique, como el baño de Galera donde está el hospital trinitario. Siendo así, se cerraban todas las puertas de los baños de Baylique y de la ciudad a la noche y se abrían a la salida del sol, el guardián-bassi era el encargado de guardar las llaves de los baños, de asegurarse que no faltaran o que no hubieran huido los cautivos planificando fugas, de hacerles entrar y salir de dichos baños para llevarlos a sus jornadas habituales, trabajando en los diferentes sectores donde hubieran sido asignados, siempre sirviendo el dey de Argel por antonomasia.

Durante sus estancias de cautivos en Baylique y pendientes de un rescate, una de las penalidades que conocían los cautivos, además de remar en las diferentes embarcaciones que salían a corso como galeotes, fue el hecho de tirar de las diferentes carretas encadenados por el cuello y los brazos. De este modo, estas carretas transportaban piedras para las fortificaciones del puerto, la artillería que se ponía en la nueva capitana de Baylique que mandó construir el dey de Argel, todas fueron tiradas por cautivos de diferentes estatus, es decir, capitanes apresados, como los del Regimiento de Navarra[50], eclesiásticos, religiosos y frailes con los hábitos de sus órdenes religiosas para no pasar desapercibidos por parte de la población abigarrada en las calles de la regencia. Este trabajo forzoso lo tenían como obligación, por ser de un lado la jornada normal de un cautivo en Argel[51] y de otro, como represalias al maltrato reservado por parte de las autoridades españolas a los cautivos musulmanes en los diferentes baños de la Monarquía Hispánica[52]. Actos de represalias a unas acciones rea-

49. *Ibidem*, f. 100, tomo I: "[…] y los más estimados de todos son los de maestranza, que entienden de la fábrica de los navíos, los cuales hacen los navíos, conque nos hacen tanto daño".

50. *Ibidem*, f. 123, tomo I: "Hoy fue el padre Administrador Fray Francisco Navarro a decir misa al cuartel de los soldados del Regimiento de Navarra, y para que tuviesen lugar de ir al trabajo de la marina, que les tiene ordenado el Gobernador, y ahora los han mandado echar grillete y que se vayan al baño como los demás cautivos […]".

51. *Ibidem*, ff. 172-173, tomo II: "Hoy vinieron al hospital tres enfermos cautivos los cuales estaban trabajando en un monte doce o catorce leguas distante de Argel hacia Poniente, cortando madera […] Otros cristianos que han ido a sacar piedra junto a la torre de la mala mujer, también dicen que han caído muchos enfermos. Todo el verano han traído con el Pontón la piedra de la punta del Pescado para la obra de la Marina, y hoy han empezado a traerla con la carreta, que tiran los cautivos cristianos como si fueran bestias, y han dejado el Pontón, porque en invierno no la pueden traer, y es tanto el trabajo que tienen con la carreta, que todos los que la tiran andan con los hombros lastimados, y otros suelen venir al hospital quebrados los brazos y las piernas de la misma carreta, porque cuando viajan alguna cuesta, como traen piedras suele coger a alguno de los que la tiran, y los suele maltratar".

52. *Ibidem*, f. 335, tomo II: "Por la tarde fuimos a ver los padres Sacerdotes que andan en las carretas, cuando ya habían cesado del trabajo y estaban en Baylique, y los encontramos rezando echados el oficio Divino, que de otra suerte no podían, por venir muy fatigados de tirar como bestias las carretas, y del peso de la cadenas; dicen que aún no pueden desnudarse para dormir, y desde que los tienen de esta forma, no se han podido quitar los vestidos, ni aun el hábito, y el Rey mandó, que fuesen con los hábitos a trabajar para mayor afrenta, y para que constase a todas, que los había padecer, porque hizo si van sin hábitos como los demás cautivos nadie los conocerá; pues vayan con ellos, para que todos los vean y para que sepan en España que las mortifican, para obligar con eso a la Cristiandad que traten bien a los esclavos turcos".

lizadas en contra de la voluntad del dey, cuando se maltrataba a algún musulmán cautivo en las tierras de la cristiandad. No obstante, cabe señalar que los religiosos cautivos en Argel disponían de algunos privilegios y gracias por parte del dey que los demás cautivos no tenían, e incluso por parte del administrador del Real Hospital de la Santísima Trinidad, el vicario apostólico, y por parte de algunos religiosos presentes en la capital, como también mercaderes y comerciantes, que en muchos de los casos demostraban su gran devoción y caridad pagando el rescate de algunos o el dinero de una jornada de su trabajo cotidiano a sus patrones. Sin embargo, el padre Ximénez manifestaba un sentimiento de gran compasión frente a la barbarie como apuntaba en su escrito y frente a las fatigas de los cautivos cristianos en Argel.

En este sentido, se ha destacado un sentimiento antagónico y contrastado cuando se refería a la libertad de los cautivos, cuando nos confesaba que muchos de los cautivos no cumplían con lo que tenían que hacer por mandato de sus patrones, porque muchos de los patrones podían devolver la libertad a sus cautivos sin dinero, es decir, sin que se pagara por ellos ni un peso si estos últimos cumplían con sus obligaciones. De este modo ilustra lo aseverado con Feliciana Fernández, una cautiva de más de sesenta años cuyo patrón podía devolverle su libertad sin dinero y sin contrapartida, pero sentía mucho tal hecho por ser Feliciana una cautiva ejemplar que le había criado sus hijos. Finalmente fue rescatada por los padres trinitarios descalzos y murió en el hospital trinitario de Argel poco tiempo después[53]. Hay otros ejemplos e imágenes de difíciles separaciones de cautivos rescatados por frailes de sus patrones, y otros de Baylique por la ejemplaridad de sus cautiverios, sirviendo a sus patrones, al dey e incluso en el hospital trinitario, puesto que fue ubicado dentro de un baño de Baylique[54].

No obstante, el cautiverio de los cristianos en las diferentes regencias turco-berberiscas no fue en absoluto un fenómeno uniforme. Divergencia que se podía percibir perfectamente en el caso de Argel por albergar el número más importante de cautivos cristianos en sus diferentes baños, como consecuencia de su enfrentamiento y política contra la Monarquía Hispánica. Siendo así y a diferencia de los cautivos de Baylique, la situación de los cautivos de particu-

53. *Ibidem*, f. 92, tomo III, abril de 1720: "Dona Feliciana Rodríguez, viuda con Andrés Salazar, natural de Alicante en Valencia, rescatada por los Religiosos Padres Trinitarios Descalzos, entró enferma en este real Hospital de la Santísima Trinidad en 19 de abril de 1720, y murió hoy a las diez del día, habiendo recibido los Santos sacramentos de la iglesia, era de edad de más de sesenta años, y su Patrón decía que sentía el darla libertad, porque le había criado sus hijos, cuando antes por eso mismo se la había de dar aun sin dinero, por esto no hay que extrañar el que muchos cautivos no cumplan con su obligación en muchas cosas, porque si obran bien, no los quieren por ningún dinero dar libertad, y si son malos los procuran por bajo precio echar de sí".

54. *Ibidem*, f. 95, tomo III, abril de 1720, *Redención que han hecho los Religiosos Padres Fray Fernando de la Purificación, Redentor General por la Provincia de la Andalucía, Fray Joseph de la Concepción, Redentor General por la Provincia de Castilla la nueva, Fray Pedro de los Ángeles, Redentor por la Provincia de Castilla la vieja del Orden de Descalzaos de la Santísima Trinidad Redención de Cautivos*. La concesión de los pasaportes inherentes y las mecánicas de las redenciones las analizaremos detenidamente más adelante en el próximo punto.

lares en la regencia fue totalmente y distinta. Sus condiciones de cautiverio y cotidianidad dependían del temperamento y el carácter de sus dueños, del lugar de sus retenciones, es decir, si fueron cautivos recluidos en un baño o trabajaban en el jardín de sus patrones o en la propia casa de sus dueños. Para ello, el sexo y el estatus socioeconómico fueron determinantes en el momento de su compra[55]. Es obvio señalar que los cautivos de particulares también se articulaban en dos categorías, es decir, cautivos traídos a la regencia en unas presas hechas en plena mar o mediante asaltos terrestres; presentados en el Badistán por un pregonero, este se encargaba de anunciar el precio convenido para su venta entre el armador y el comprador. De este modo, el primer grupo de estos cautivos comprados por particulares fueron los que servían a sus dueños en sus propias casas como domésticos, en los jardines y huertas que tenían extramuros de la regencia, cuidando los cultivos y los ganados.

Otra categoría de cautivos de particulares se distinguía en Argel, es decir, los cautivos de particulares destinados al rescate o a la venta a una orden redentora, a algún mercader si tuviera el dinero necesario para poder ajustar el precio y rescatar el cautivo. Siendo así, suelen ser comprados con mucho cuidado y cautela en el Badistán, teniendo en consideración sus estatus sociales y estados físicos, porque representan una inversión económica de sus dueños de un lado, y de otro, porque el precio que suelen pedir por sus rescates y redenciones dependía en gran medida de sus estatus sociales, porque un religioso o un soldado de un regimiento militar siendo cautivos de un particular no tendrían el mismo precio y valor que otro cautivo de estatus social inferior. Por esta razón, siendo estos dos últimos puntos de gran importancia para la compra-venta y el devenir del cautivo en Argel, el padre Ximénez, y a modo de periodista, nos informa sobre la mecánica de la compra de estos cautivos en el Badistán[56].

Al referirse a los cautivos de Baylique y de particulares, cabe destacar que no solamente los hombres fueron interceptados y apresados por los corsarios

55. *Ibidem*, f. 87, tomo III, marzo de 1719: "Tienen muchas manas para averiguar si son nobles o Sacerdotes, o tienen otros cargos, ya con el castigo, dándoles fuertes palos hasta que confiesen la verdad y algunas veces suelen decir más de lo que son porque los dejen y no los castiguen, y ya también lo averiguan con la industria, valiéndose con promesas y engaños de algunos cristianos para que se lo digan".

56. *Ibidem*, f. 331, tomo II: "Encontré este día al pregonero (a quien llaman el Barra –El Barrah–), que andaba por las calles vendiendo a un cautivo cristiano, y por esforzar a que le comprasen decía, compren a este cristiano, que presto vendrá la Redención de España, y se le lleva. Su patrón le trajo al hospital para que le mirase el cirujano si estaba quebrado, viole y era una hernia la que tenía, y le pondero a su patrón que tenía mucho mal para que no le hiciese trabajar, y le estimase en menos, para que cuando se pueda rescatar le dé con más conveniencia". Este punto es muy importante, porque los cautivos de particulares muy a menudo fueron llevados por parte de sus patrones al hospital trinitario para que les curaran sus heridas. Además de eso, es obvio señalar que los padres trinitarios, el cirujano del sanatorio, hasta el administrador del hospital solían mentir a los patrones de los cautivos sobre sus estados de salud, fingiendo males, enfermedades y grandes fatigas de los cristianos para sustraerlos de los trabajos y disminuir los precios de sus rescates.

de Argel en sus diferentes empresas corsarias. A diferencia de los hombres, cabría añadir mujeres y niños o garzones como solía calificarlos el padre a lo largo del *Diario de Argel*. Por consiguiente, resaltamos que las actividades marítimas como la navegación y la construcción naval, los otros oficios que consistían en las vigilancias de las costas, mercaderes y comerciantes que surcaban la mar para vender sus mercancías, etc., fueron oficios típicamente realizados por hombres, lo que explicaría el gran número de cautivos cristianos de sexo masculino. Sin embargo, mujeres y niños también formaban parte del juego, y fueron apresados por los corsarios argelinos durante sus ataques terrestres, o interceptados en una travesía que realizaban por ejemplo desde Alicante a Nápoles.

A modo de colofón, podemos decir que el padre Ximénez nos dibuja y pinta al mismo tiempo las entrañas de la sociedad argelina, la estructura de una sociedad tan compleja por la convivencia y la coexistencia de varios grupos humanos, con sus jerarquías, sus violencias, traiciones de unos contra otros por una simple cuestión de sobrevivir en un mundo que les era totalmente hostil[57]. Sin embargo, la imagen de cautivos cristianos más fatigados que otros, algunos torturados más que otros, unos disponiendo y ganando un dinero como jornaleros por sus trabajos, que bien utilizado podría pagar sus rescates o solamente les serviría para comer una ración más en las diferentes tabernas cristianas de los baños de la capital. En suma, el trinitario pormenoriza exhaustivamente al detalle lo que consideraba ajeno a su cultura cristiana y totalmente prohibido por la Iglesia e inaceptable por la mente humana, por la bestialidad de tales actos, como los tratos reservados a los niños y garzones apresados mediante las prácticas de "las sodomías o el pecado nefando", el trabajo forzoso de los religiosos y los eclesiásticos con sus hábitos y vestidos como muestra la superioridad de un credo sobre el otro. Las penalidades diarias y las fatigas de la población cautiva, sin desdeñar la falta de higiene, la insalubridad de los recintos de reclusión y la falta de comida. Cuadro horrorífico que nos pinta el padre Ximénez sobre el cautiverio en Argel, resaltando todas aquellas penalidades, pero es obvio señalar que los religiosos libres, los cónsules, los padres trinitarios del hospital de la Santísima Trinidad y otros de clases sociales más importantes disponían de raciones y de comida diariamente, e incluso de todo lo imprescindible para llevar a bien sus misiones sanitarias y espirituales dentro de una de las "supuestamente" más temidas y peligrosas regencias turco-berberiscas.

Los cautivos en Argel podían oír misas en el interior de los baños, privilegio reservado solamente a cónsules y mercaderes en un principio, señas de un cambio de ideología que se vivía en Argel por parte de su población, debido posiblemente a que se le quería hacer la vida más soportable a un colectivo en

57. *Ibidem*, f. 16, tomo I, mayo de 1718: "Miércoles 25. Trajeron al hospital un papaz, o sacerdote griego a curar, por haberle dado quinientos palos en las plantas de los pies, que daba lastima mirarle; y fue el motivo que un cristiano (que esto aún permite Dios, que también hagan mal) le acusó al Rey de Argel, diciéndole que se había querido escapar, y que había comprado un barco para huirse con otros, y por eso le castigaron de esta suerte".

crecimiento. No se puede negar que las condiciones higiénicas y de salubridad de los cautivos en los baños de la capital argelina no eran óptimas para recluir a seres humanos, junto a los castigos y hostigamientos que completan una estampa difundida por la literatura de cautivos o sobre el cautiverio, y otros escritos elaborados por padres trinitarios y mercedarios. Excesivos tormentos narrados por aquella literatura y sus autores, que considera como bárbara, cruel e inhumana a una civilización ajena a la que pertenecen por la realización de acciones y prácticas comunes a las suyas. En definitiva, los datos que muestran los folios del *Diario de Argel* sobre la sociedad argelina en los umbrales del siglo XVIII y sus moradores son los de un religioso cristiano vinculado a una orden redentora y mendicante, que se encontraba en una ciudad hostil a su presencia, a su religión y a su país, donde podía percibir en muchos cautivos sufrir en sus propias carnes las penalidades del duro trance de su cautiverio. Los de un religioso que sentía la obligación de legitimar por escrito la sinrazón de las penas que conocían sus correligionarios en un Argel que calificaba de gran hoguera, que consumía tantos cautivos cristianos. Plasmaciones de una realidad y de las diferentes coyunturas por las cuales pasó el Argel osmanlí, alteradas y subjetivas en ocasiones, fidedignas, objetivas, fieles y tal como ocurrieron en otras, constituyen un episodio de la Historia de la Argelia otomana, contada por la pluma de un personaje atípico que sintió la obligación de escribir su día a día, y en absoluto jugar con la pretensión de hacer una historia erudita y culta, como lo señalaba en el prólogo de su segundo tomo del *Diario de Argel*.

Resumen

Este estudio pretende clarificar en alguna medida la importancia de la regencia de Argel en tiempos del padre Ximénez, en el contexto de las relaciones entre la Monarquía Hispánica y el norte de África. Los rasgos fundamentales de estas relaciones se establecieron desde los albores del siglo XVI hasta los inicios del siglo XVIII; período que corresponde con la estancia argelina del trinitario calzado en su calidad de predicador mayor del hospital de la Santísima Trinidad (1718-1720), y a la redacción de los tomos de su *Diario de Argel*. A continuación, se estudiará la actividad corsaria argelina y su evolución a lo largo de las tres centurias de la modernidad. Asimismo, el cautiverio de todo un conglomerado cristiano en los diferentes recintos de reclusión de Argel como su incidencia directa, hasta su redención por parte de padres redentores de la Santísima Trinidad Redención de Cautivos.

Palabras clave: padre Ximénez, regencia de Argel, hospital trinitario, cautivos, redenciones, asistencias sanitarias y corporales.

Abstract

An impassable wall. *Privateering, captivity and redemptive orders in Osmanli Algiers: from the consolidation of a regency to the arrival of Father Ximénez*.

This study aims at clarifying to some extent the importance of the Regency of Algiers at the time of Father Ximénez, in an era where the context of relations between the Spanish Monarchy and North Africa reached its ascendency. The fundamental features of these relations were established from the dawn of the 16th century to the beginning of the 18th century. It was a period which corresponded to the presence of the Trinitarian and his capacity as a Major Preacher of the hospital of the Holy Trinity in Algiers (1718-1720) to writing the volumes of his Diary of Algiers. Then, we will study and shed light on the Algerian corsair activity and its evolution throughout the three centuries of modernity. Furthermore, this article targets the captivity of a whole Christian conglomerate in different places of confinement in Algiers, until their rescue and redemption by the redeeming Fathers of the Holy Trinity calling for Redemption of Captives.

Keywords: Father Ximénez, the regency of Algiers, trinitarian hospital, captives, redemption, health and body care.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.23
Para citar este artículo:
Muñoz Buendía, Antonio, «Clérigos arrendatarios de impuestos. El obispado de Almería en contexto ibérico». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.23

CLÉRIGOS ARRENDATARIOS DE IMPUESTOS. EL OBISPADO DE ALMERÍA EN CONTEXTO IBÉRICO

*Antonio Muñoz Buendía**

Introducción: en busca de los de abajo

En un famoso poema Bertolt Brecht hacía una serie de preguntas tales como: "El joven Alejandro conquistó la India ¿Él solo?… César venció a los galos ¿No llevaba siquiera a un cocinero?", etc.[1]. Intentaba hacer una reflexión crítica sobre el sujeto histórico, resaltando la importancia de los sectores populares, anónimos y muchas veces olvidados, que han posibilitado la existencia de grandes personajes de la Historia.

En diversas ocasiones Bernard Vincent ha expuesto la tendencia historiográfica de las últimas décadas a privilegiar el estudio de las élites, palabra clave, y se preguntaba "¿y dónde están los campesinos, que constituyen la inmensa parte de la población a lo largo de la Edad Moderna?". Y abogaba por una historia equilibrada entre las élites y los olvidados pequeños campesinos[2].

Son dos autores de distintos tiempos, espacios y profesiones[3]. Pero ambos coinciden en la necesidad de aflorar y reconocer a los sectores populares que

* Universidad de Almería, Grupo de Investigación Surclio.

He tenido el privilegio de conocer al homenajeado Bernard Vincent desde 1974, cuando Nicolás Cabrillana Ciézar, entonces director del Archivo Histórico Provincial de Almería, me habló cordialmente de él y de sus estudios sobre moriscos y repobladores. Compartimos un cariño especial por la historia de las tierras almerienses. Expreso mi agradecimiento por gozar del aire fresco que ha aportado su obra y su participación como presidente del tribunal que juzgó mi tesis doctoral en 1997.

1. B. Brecht, «Preguntas de un obrero que lee», poema escrito en 1935 y traducido al español en *Historias de almanaque*, Madrid, Alianza, 1975, 1986[2], pp. 88-89.
2. R. Castañeda García, «Bernard Vincent y la historia de las minorías», *Tzintzun: Revista de Estudios Históricos*, 68, 2018, p. 314. B. Vincent, «El mundo campesino en el Reino de Granada durante los siglos XVI y XVII», en J. P. Díaz López (ed.), *Campesinos, nobles y mercaderes. Huéscar y el Reino de Granada en los siglos XVI y XVII*, Granada, Ayuntamiento de Huéscar, 2005, pp. 162-163.
3. B. Brecht, poeta y dramaturgo alemán (1898-1956), B. Vincent, historiador hispanista francés (1941).

han protagonizado y posibilitado los procesos y hechos históricos. Estas dos pertinentes reflexiones pueden trasladarse a cualquier ámbito histórico, como es la Hacienda y Fiscalidad, línea de investigación de amplio desarrollo en las últimas décadas del siglo XX[4] y, con nuevo y aquilatado enfoque en el transcurso del presente siglo XXI[5], en que asume los parámetros de la ya no tan Nueva Historia Fiscal. Es en este marco donde se desenvuelve el presente estudio, cuya finalidad es visualizar lo diminuto y desapercibido en la gestión los pequeños arrendatarios eclesiásticos, casi nada historiado. Y es ampliación de otros trabajos sobre lo que he calificado como una de las figuras típicas del Antiguo Régimen, el pequeño arrendatario de impuestos, más bien enjambre de diminutos agentes, esenciales en la cadena de aprovisionamiento de la gigantesca y compleja "colmena hacendística", eclipsados por los grandes inversores del negocio fiscal[6]. Afortunadamente, se va conociendo mejor este entramado de "microservidores" y beneficiarios del fisco, sea el que fuere[7].

Catalogado como privilegiado el estamento eclesiástico, la mayoría de los clérigos arrendatarios se encuentran en niveles económicos bajos, más equiparables al pueblo llano que a las élites. También es cierto que una parte del clero, inmerso en una red de intereses sociales, económicos y honoríficos, interviene en el fisco como vía de movilidad ascendente en su currículo personal y familiar. Ambos tipos se analizan.

El destacado interés por conocer mejor los sistemas fiscales proviene de ser el alimento de las instituciones en sus poliédricas funciones, desde la monarquía hasta la Iglesia, pasando por los señoríos y los municipios[8]. La fiscali-

4. Una acertada y crítica aproximación historiográfica en O. Rey Castelao, «Los estudios sobre fiscalidad en la Época Moderna: ¿fenómeno historiográfico real o aparente?», *Obradoiro de Historia Moderna*, 13, 2004, pp. 215-252.

5. Basta fijarse en la red Arca Comunis, coordinada por Ángel Galán Sánchez, para hacerse una idea del colosal desarrollo de la investigación sobre Historia de la Hacienda y la Fiscalidad, así como del amplio elenco de investigadores. http://www.arcacomunis.uma.es (consultado el 3/12/2021). El significado profundo que ha adquirido esta red ha hecho que uno de sus miembros más destacados, J.M. Carretero Zamora, la califique de "escuela", con todo lo que ello implica, en su reseña del libro de Á. Alloza Aparicio, F. Fernández Izquierdo y E. García Guerra (eds.), *A la sombra de la fiscalidad. Estudios sobre apropiación y gestión de rentas y patrimonios en Castilla (siglos XV-XVII)*, Madrid, Sílex, 2019, en *Cuadernos de Historia Moderna*, 46, 1, 2021, p. 367.

6. A. Muñoz Buendía, «En la base del sistema fiscal: los pequeños arrendatarios de impuestos en Almería morisca», en J. P. Díaz López (ed.), *Campesinos, nobles y mercaderes…*, pp. 375-394; y «Una figura típica de la España del Antiguo Régimen: El arrendatario de impuestos. El caso de la ciudad de Almería y su Tierra durante el siglo XVI», *Actas del VIII Congreso de Profesores-Investigadores de la Asociación Hespérides*, Baena, 1990, pp. 311-327.

7. J. D. González Arce, «El proceso de arrendamiento al por menor de las rentas menudas del almojarifazgo mayor de Sevilla durante el reinado de los Reyes Católicos», en Á. Alloza Aparicio, F. Fernández Izquierdo y E. García Guerra (eds.), *op. cit.*, pp. 19-74.

8. Á. Galán Sánchez y J. M. Carretero Zamora (eds.), *El alimento del Estado y la salud de la "Res Publica": orígenes, estructura y desarrollo del gasto público en Europa*, Málaga, Instituto de Estudios Fiscales, Universidad de Málaga, Red Arca Comunis, 2013.

dad no solo ha proporcionado los dineros, definidos por el milenario aforismo ciceroniano como "el nervio de la guerra" (mejor en plural)[9], sino también el bálsamo de la paz.

Una de las aportaciones más interesantes ha sido encontrar las interrelaciones, a veces sibilinas, entre los diversos poderes a través de la Hacienda y Fiscalidad, actuando estas a modo de *hub* o nodo de interconexión. Uno de sus resultados ha sido el afloramiento del negocio fiscal, "la hacienda como negocio privado y el negocio privado como fuente de la real hacienda"[10], postulado refrendado por una consolidada historiografía sobre la utilización de los cargos públicos, muchas veces venales, para engrandecer los negocios privados y viceversa[11], lo que ha implicado el uso de nuevas fuentes (notariales, judiciales) y metodologías (escala micro, biografía)[12].

No han pasado desapercibidos los agentes fiscales, redes mercantiles, financieras y fiscales, procedimientos de gestión y gasto de impuestos, recaudadores, receptores o arrendatarios. La bibliografía sobre estos personajes y sus entramados dan cuenta del importante grado de conocimiento a que se ha llegado[13].

---

9. Aunque el dinero puede comprar casi todo, existe una amplia gama de recursos para la guerra (humanos, técnicos, …), como puede verse en A. Jiménez Estrella y F. Andújar Castillo (eds.), *Los nervios de la guerra. Estudios sociales sobre el Ejército de la Monarquía Hispánica (s. XVI-XVIII): Nuevas perspectivas*, Granada, Comares, 2007.

10. D. Alonso García, «Dinero en Castilla. Notas sobre el pago de las guardas en 1523», *Tiempos Modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 3, 8, 2003, p. 3.

11. Especialmente para los siglos XVII-XVIII el avance historiográfico es impresionante (C. Sanz Ayán, A. Dubet, J. P. Dedieu, J. I. Andrés Ucendo, R. Lanza García, etc.). Como ejemplo, el último que conozco, destaco el análisis de la figura del vasco Juan Prieto de Haedo, una de las mayores fortunas en la España del XVIII, personaje que queda al descubierto en todas sus facetas públicas y privadas (venales, bancarias, arrendatarias, asentistas, empresariales), realizado por F. Andújar Castillo en *El Atila de Madrid. La forja de un banquero en la crisis de la monarquía (1685-1715)*, Madrid, Marcial Pons, 2021; su estratégica actuación como gran arrendatario de rentas reales queda reflejada en pp. 137-163.

12. F. Andújar Castillo, «Cargos públicos y negocios privados en el tránsito del siglo XVII al XVIII», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Dossier La construcción de la hacienda hispánica en el largo siglo XVIII, 46, 1, 2016, pp. 45-53.

13. Á. Galán Sánchez y E. García Fernández (eds.), *En busca de Zaqueo: Los recaudadores de impuestos en las épocas medieval y moderna*, Málaga, Instituto de Estudios Fiscales, Universidad de Málaga, Red Arca Comunis, 2012. J. A. Bonachía Hernando y D. Carvajal de la Vega (eds.), *Los negocios del hombre. Comercio y rentas en Castilla. Siglos XV y XVI*, Valladolid, Castilla Ediciones, 2012. M. Borrero Fernández, J. Carrasco Pérez y R. G. Peinado Santaella, *Agentes de los sistemas fiscales en Andalucía y los reinos hispánicos (siglos XIII-XVIII): un modelo comparativo*, Málaga, Instituto de Estudios Fiscales, Universidad de Málaga, Red Arca Comunis, 2014. P. Ortego Rico, *Poder financiero y gestión tributaria en Castilla: los agentes fiscales en Toledo y su reino (1429-1504)*, Málaga, Instituto de Estudios Fiscales, Universidad de Málaga, Red Arca Comunis, 2016. J. M. Bello León y P. Ortego Rico, *Los agentes fiscales en la Andalucía Atlántica a finales de la Edad Media: materiales de trabajo y propuesta de estudio*, Murcia-Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2019.

El arrendamiento y la base de la pirámide recaudatoria

Es sobradamente conocido que durante el Antiguo Régimen la recaudación podía efectuarse por administración, arrendamiento, encabezamiento, fieldad, incluso a veces era mixta[14]. Pero predominó, al menos hasta mediados del XVIII, el sistema de arrendamiento en subasta pública en estrado de rentas, es decir, la administración indirecta de las rentas por agentes privados[15]. Una persona o una compañía, con utilización a veces de testaferros u hombres de paja, y tras la correspondiente puja, se hacían con el control de la recaudación de un impuesto determinado. Todo el proceso seguía básicamente la normativa que regulaba la Hacienda Real[16]. El sistema pivotaba, pues, sobre una compleja red de particulares o compañías (arrendatarios y sus fiadores), en busca de beneficios mutuos: la institución hacendística (de cualquier modalidad) se garantizaba por adelantado a modo de préstamo las rentas que nutrían sus arcas[17] y, en contraprestación, los agentes fiscales privados obtenían los beneficios de las plusvalías generadas por la diferencia entre la cantidad pactada en la puja y la realmente cobrada a los sujetos pasivos tributarios o contribuyentes. Estamos ante la especulación al máximo y utilización de todos los métodos para la exacción de la renta, incluyendo la violencia en sus diversas formas, legal o no. Este sistema de recaudación tributaria anclaba sus raíces en la tradición tardofeudal. Puede servir aquí la afirmación de que más que de *modo de producción feudal* habría que hablar de *modo de producción tributario*, "siendo masiva la apropiación de plusvalías económicas por manos privadas como eje articulador de todos los poderes"[18]. Una de las bases del Estado Moderno fue, sin duda, una nueva fiscalidad con un aparato burocrático centralizado, pero la recaudación efectiva siguió siendo la misma, en gran medida privada[19].

---

14. Una síntesis clásica en F. Tomás y Valiente, *Gobierno e Instituciones en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1982, 1999[2], p. 87. Con más desarrollo en las clásicas obras de Ramón Carande y Modesto Ulloa.
15. A. González Enciso, «La historiografía y los arrendatarios de impuestos en la España del siglo XVIII», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 46-1, 2016, pp. 65-75.
16. Especialmente el *Cuaderno Nuevo de Alcabalas*, la *Nueva Recopilación* de Felipe II y la *Novísima Recopilación* de Carlos IV. Una de las mejores descripciones del proceso de arrendamiento de rentas reales, con el sistema de pujas, la proporciona J. de la Ripia, *Práctica de la administración y cobranza de las rentas reales, y ministros que se ocupan de ellas,* por Mateo de Espinosa y Arteaga, Madrid, 1676; la obra fue utilizada como manual de administración de rentas y se publicaron numerosas ediciones actualizadas a lo largo de todo el siglo XVIII.
17. Á. Ortega Cera, «El arrendamiento de rentas regias como modalidad de préstamo: Una aproximación a los principales grupos financieros de la Castilla de los Reyes Católicos», *En la España medieval*, 43, 2020, pp. 177-204.
18. Á. Galán Sánchez, «Gobierno y gestión de las haciendas señoriales en la Europa Meridional: Breve introducción», *Edad Media. Revista de Historia*, 22, 2021, p. 2.
19. Incluso en la fieldad, régimen recaudatorio mucho más importante y frecuente de lo que *a priori* parece, como demuestra Á. Ortega Cera, «El fiel ¿un personaje menor?», *Edad Media. Revista de Historia*, 16, 2015, pp. 253-274.

La gestión recaudatoria presentaba una estructura piramidal, presidida en la cúspide por la figura de los "arrendadores mayores" o grandes arrendatarios (o arrendadores, según la documentación de la época), a su vez grandes financieros y hombres de negocios. La envergadura de estos negocios atrajo la mirada historiográfica desde hace tiempo[20], incluido recientemente el reino de Granada en sus primeras y complejas décadas tras la conquista[21]. Pero no ha ocurrido lo mismo con la base de esta pirámide, compuesta de actores secundarios, pequeños agentes fiscales recaudatorios imprescindibles en la recogida efectiva del impuesto en dinero o especie en cada lugar a los contribuyentes[22]. Se trataba de un auténtico hormiguero de personas, muchas más de las 150.000 que algún documento señala para la Hacienda Real, teniendo en cuenta los diversos ámbitos fiscales, una auténtica multitud[23]. La palabra multitud evoca una clásica obra, que no por antigua ha perdido vigor, ya que fue pionera en intentar visualizar la historia desde abajo, donde lo micro alumbra aspectos esenciales imperceptibles de otra manera, tratando de poner cara a esa multitud de individuos y grupos sociales que presentan una determinada identidad[24].

No hay duda de que entre los pequeños arrendatarios sobresalen los hombres de negocios a nivel local/regional (mercaderes, financieros…), que buscan beneficios en las más diversas facetas económicas, una de ellas la recaudación de impuestos. Pero el arrendamiento de estos no fue patrimonio exclusivo de nadie y casi todos los sectores sociales y profesionales, en mayor o menor medida, fueron partícipes del sistema[25]. En este sentido cabe preguntarse por la actuación de dos grupos sociales que, en principio, parecen estar al margen de este sistema: mudéjares/moriscos y clérigos. Ambos bordeaban lo lícito pues, entre otras prohibiciones, ni judíos ni moros ni clérigos (excepto si tuviesen fiadores "legos, llanos y abonados") podían arrendar rentas reales. Y, por supuesto, se

20. R. Carande, M. Ulloa, A. Domínguez, entre otros. Más recientemente, C. Sanz Ayán, «La figura de los arrendadores de rentas en la segunda mitad del siglo XVII: la renta de las lanas y sus arrendadores», *Hispania*, 47, 165, 1987, pp. 203-224; M. Diago Hernando, «Arrendadores arandinos al servicio de los Reyes Católicos», *Historia. Instituciones. Documentos*, 18, 1991, pp. 71-96; J. M. Carretero Zamora, «Los arrendadores de la Hacienda de Castilla a comienzos del siglo XVI (1517-1525)», *Studia Historica. Historia Moderna*, 21, 1999, pp. 153-190; D. Alonso García, «Poder financiero y arrendadores de rentas reales en Castilla a principios de la Edad Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, 31, 2006, pp. 117-138.

21. Á. Galán Sánchez, «Granada y Castilla. Las rentas del rey y los arrendadores de la corona», *Estados y mercados financieros en el occidente cristiano (siglos XIII- XVI). XLI Semana de Estudios Medievales, Estella, 15-18 de julio de 2014*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2015, pp. 309-350. Además del estudio sobre la implantación de los grandes arrendadores castellanos y andaluces en el recién conquistado reino nazarí, presenta un detallado apéndice con la detallada relación nominal de estos poderosos financieros.

22. *Vid.* nota 6.

23. D. Alonso García, «Poder financiero…», p. 118.

24. G. Rudé, *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*, Salamanca, Siglo XXI, edición revisada de 2009, con un sugerente prólogo de Miguel Ángel Cabrera.

25. Mercaderes, hombres de negocios, terratenientes, militares, artesanos, oficios públicos (escribanos, médicos,…), etc. *Vid.* A. Muñoz Buendía, «En la base del sistema fiscal…».

podía cuestionar lo ético o moral en los eclesiásticos. No es frecuente que en los libros de rentas ni en las cartas de obligación de los arrendatarios figure su profesión o condición, pero siempre se identifica expresamente la condición de clérigo o morisco ("cristiano nuevo"), señal, como hemos apuntado, de que rozaban la ortodoxia arrendaticia o habría que llevar especial cuidado con ellos.

Sin embargo, clérigos y moriscos tuvieron una participación significativa, lo que no ha pasado desapercibido a unos pocos historiadores, caso de Valencia y Galicia[26]. A veces incluso se ha señalado la identidad conjunta de clérigos moriscos arrendando impuestos[27]. En el reino de Granada hace tiempo que se advertía de la presencia de ambos grupos en la recaudación de rentas[28], afortunadamente hoy mejor conocidos[29].

La gestión de la fiscalidad espiritual en el contexto ibérico

Como arrendatarios de impuestos (diezmos especialmente), el clero ha pasado casi desapercibido en la historiografía, por lo que centramos el presente trabajo en el análisis de la función desarrollada por estos agentes de lo que se ha denominado fiscalidad espiritual.

Cada vez conocemos mejor las conexiones entre los poderes financieros y eclesiásticos, haciendo ya obvio que las riquezas de la Iglesia atrajeron desde siempre los intereses de una importante burguesía. Ambos grupos, clero y burguesía, podían beneficiarse mutuamente, pues la Iglesia necesitaba de la habilidad y potencia económica de expertos financieros que administrasen y asegurasen sus bienes; en reciprocidad, los financieros podían obtener suculentos beneficios dentro de los circuitos económicos de la Iglesia[30].

---

26. E. Císcar Pallarés, *Moriscos, nobles y repobladores*, Valencia, 1993; O. Rey Castelao, «La interacción Iglesia-burguesía en la Galicia del período moderno», en L. M. Enciso Recio (coord.), *La burguesía española en la Edad Moderna. Actas del Congreso Internacional celebrado en Madrid y Soria los días 16 a 18 de diciembre de 1991*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996, pp. 317-341. M. C. Hernández Escayola, *De tributo para la Iglesia a negocio para mercaderes. El arrendamiento de las rentas episcopales en la diócesis de Pamplona (siglo XVIII)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2000.

27. T. J. Dadson, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2007, p. 265.

28. N. Cabrillana Ciézar, *Almería morisca*, Granada, Universidad de Granada, 1982, pp. 196-198. Á. Galán Sánchez, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, 1991, p. 283. A. Muñoz Buendía, «Una figura típica…».

29. Á. Ortega Cera, «Los hijos de Allah arrendadores de las rentas de la reina de Castilla. El papel de los mudéjares granadinos como agentes del fisco», en Á. Galán Sánchez, Á. Ortega Cera y P. Ortego Rico (eds.), *El precio de la diferencia: mudéjares y moriscos ante el fisco castellano*, Madrid, Siles Universidad, 2019, pp. 143-174. Como señala la autora, el buen funcionamiento de la fiscalidad necesitó de la experiencia y conocimiento que pudieran aportar los mudéjares.

30. Sirvan de ejemplo las conexiones Iglesia-banca privada que ofrece J. M. Carretero Zamora en «La Colectoría de España en el siglo XVI: los mecanismos de transferencia monetaria entre España y Roma, (cambios y créditos)», *Hispania*, vol. LXXIII, 243, 2013, pp. 79-104.

No cabe duda de la capacidad, preparación y habilidad de los propios clérigos, al menos de una parte, para la administración y gestión económica, especialmente de todos los recursos afectos a su vida. Compleja era la administración económica de las mesas capitulares y episcopales, así como de las fábricas, especialmente de las mayores o catedrales, con toda una serie de oficios desempeñados por clérigos expertos, incluso para llevar la contabilidad por partida doble[31]. La sofisticación económica de algunos clérigos llegó al extremo de su actuación como brókeres en las finanzas eclesiásticas, como fue el caso del denominado "mercado curial", gestionando todo tipo de negocio relacionado con un amplio espectro de dispensas y licencias que requerían de letras apostólicas[32].

Es lógico y normal que los eclesiásticos estuviesen atentos y facilitaran en todo lo posible la administración y gestión de sus principales ingresos, los diezmos, de los que tenemos una historiografía aceptable, pero ni mucho menos agotada: composición y distribución de los diezmos entre los diversos partícipes, la conflictividad, los modos y términos dezmatorios, la gestión anual del tributo dirigida por el clero (tazmías, hacimiento de rentas, subastas públicas y adjudicación). Clásica ha sido la utilización de las series decimales como indicadores de las fluctuaciones agrarias. Debe advertirse que en el reino de Granada el sistema decimal no se consolida y generaliza hasta 1520, subsistiendo algunos interrogantes sobre la implantación del fisco eclesiástico[33].

Pero muy poco análisis prosopográfico y biográfico se ha hecho de los arrendatarios de diezmos. Existe, incluso, un vacío historiográfico sobre un grupo de arrendatarios, los mismos eclesiásticos que se quedaban con parte de las rentas que subastaban. Quizá parezca raro imaginar con la mentalidad actual a los clérigos pujando en subasta y adjudicándose sus propias rentas decimales, tanto las pertenecientes a la Iglesia como las denominadas tercias reales o dos novenos de diezmos; más difícil puede ser pensar que el párroco sea el arrendatario de los diezmos de su parroquia y tenga que exigir el cobro a sus convecinos feligreses. Es en esta adjudicación de impuestos donde podrían plantearse dudas morales o éticas y legales, por lo que habría que preguntarse por la normativa que regulaba estos arrendamientos.

---

31. Tal es el caso de la intrincada administración económica de la catedral primada, con figuras tan singulares como el refitolero, una de las primeras instituciones en aplicar la moderna contabilidad por partida doble. *Vid*. S. Villaluenga de Gracia, *Administración y gestión contable de un patrimonio eclesiástico en el siglo XVI: El cabildo catedralicio de Toledo*, Castellón, Sar Alejandría, 2018.

32. A. J. Díaz Rodríguez, *El mercado curial. Bulas y negocios entre Roma y el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2020. J. A. Ollero Pina, «Micer García de Gibraleón (†1534), un bróker eclesiástico en la Roma del Renacimiento», *Hispania*, 76, 253, 2016, pp. 355-384.

33. Á. Galán Sánchez y Á. Ortega Cera, «La implantación de la fiscalidad eclesiástica en el reino de Granada: la generosidad regia y la lucha por los diezmos de los vencidos», en J. Morelló i Baget (ed.), *Financiar el reino terrenal. La contribución de la iglesia a finales de la Edad Media (siglos XIII-XVI)*, Anuario de Estudios Medievales, Anejo 72, Barcelona, CSIC, 2013, pp. 379-409. Novedoso planteamiento que avanza en el cocimiento de un período oscuro en términos de fiscalidad, como es el comprendido entre el mudéjar y las dos primeras décadas del morisco (1520).

En cuanto a la legislación relativa a las rentas reales, desde las Cortes de Valladolid de 1385, con Juan I de Castilla, se prohibió que clérigos o personas eclesiásticas arrendasen rentas reales de cualquier tipo, salvo que diesen fiadores "legos, quantiosos e abonados". No era una cuestión moral, como pudiera parecer, sino fiscal, la garantía del abono de la renta arrendada a través de bienes seglares, con lo que se esquivaba la inmunidad económica de los clérigos y las letales armas espirituales del fuero eclesiástico, el entredicho y la excomunión contra la autoridad civil (alcaldes) que hubiese ordenado el embargo y ejecución de los bienes de los arrendatarios eclesiásticos insolventes. Este mandato fue recogido en la legislación posterior[34]. Con la citada condición de los fiadores, la normativa real dejaba abierta la posibilidad de que los clérigos pudiesen arrendar las rentas regias, incluidas las tercias decimales.

Al tratarse de clérigos, la cuestión deontológica y de derecho canónico sí es conveniente plantearla, pues al fin y al cabo se trata de participar en cuestiones económicas, en principio ajenas al oficio religioso[35]. Pero aquí nos encontramos en un terreno nebuloso, donde la teoría y la praxis a veces anduvieron por caminos divergentes. Desde la Edad Media existieron máximas canónicas cuya interpretación se entendió unas veces con rigor y otras con cierta laxitud. La más extendida fue: "Ne clerici secularibus negotiis se inmisceant", que para los arrendamientos equivalía a que los eclesiásticos ni deben ni pueden ser arrendadores (por arrendatarios), "quia militans Deo implicare se negotiis secularibus non debet"[36]. En *stricto sensu* esto dejaba fuera a los clérigos de su intervención en cuestiones económicas, especialmente cuando hubiese el menor ánimo de lucro, prohibido por usura.

Pero sabemos que no fue así, ni en España ni en otros países del orbe cristiano. En el caso de Inglaterra, a veces eran los propios clérigos en sus parroquias quienes compraban los diezmos a sus feligreses, aprovechándose del gran predicamento sobre ellos, del conocimiento de la producción agraria y del sistema decimal[37]. Algo parecido ocurre en el clero rural de Burgos a finales de la Edad

34. *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, tomo segundo, Madrid, Real Academia de la Historia, 1863, p. 322. La prohibición sobre los clérigos se mantiene en la *Nueva Recopilación* de 1567 y en la *Novísima Recopilación* de 1805. Así se recoge en J. de la Ripia, *op. cit*., edición de 1795, p. 229: "No se pueden arrendar las rentas reales ni alguna de ellas a clérigos ni personas eclesiásticas salvo si dieren fiadores legos, quantiosos y abonados. Y los arrendadores y recaudadores que contra esto fueren han de pagar todo lo que los eclesiásticos debieren. Y demás se encarga y manda a todos los prelados que defiendan con penas a los clérigos y eclesiásticos el arrendar las rentas reales. Ley 8, tit. 10, lib. 9, Recopilación".

35. No se entra aquí en la organización económica interna de la Iglesia, necesaria como en cualquier otra institución (caso de los mayordomos, tesoreros, hacedores de rentas, contadores…).

36. *Diccionario de derecho canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, París, 1854. Voces arriendo, arrendador.

37. J. J. Hernández Borreguero y B. Dodds, «El diezmo y las catedrales en España e Inglaterra hacia finales de la Edad Media», *Hispania Sacra*, 65 (Extra 2), 2013, pp. 100 y 108.

Media, incluso los canónigos invierten en el negocio del arrendamiento de diezmos[38].

Para ver la realidad diversa a lo largo de la geografía ibérica ninguna fuente mejor que la de los sínodos. Cada diócesis regulaba su organización, funcionamiento, usos y costumbres a través de los sínodos diocesanos. Afortunadamente contamos con una inapreciable obra del conjunto de sínodos de España y Portugal, el *Synodicon Hispanum*, aunque solo recoge los celebrados hasta el Concilio de Trento[39]. En los sínodos siempre existe un título sobre la honestidad y decoro de los sacerdotes en hábito y costumbres, una de cuyas constituciones hace referencia expresa a la prohibición de que los clérigos arrienden impuestos, incluidos los diezmos (*De vita et honestate clericorum*).

Por su claridad meridiana y para evitar la complejidad del conjunto sinodal hispano solo voy a citar tres sínodos que prohíben taxativamente que los clérigos arrienden renta alguna, ni eclesiástica ni seglar; igualmente atestiguan que era práctica habitual el arrendamiento de impuestos por parte de los clérigos y por ello prohíben esta temporalidad que los distraen de la práctica religiosa propiamente dicha. Son los sínodos de Canarias[40], Córdoba[41] y Guadix.

---

38. H. Casado Alonso, *Señores, mercaderes y campesinos. La comarca de Burgos a fines de la Edad Media*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1987, pp. 418-419.

39. *Synodicon Hispanum*, dirigido por Antonio García y García, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, 16 tomos. Una visión de conjunto en J. Justo Fernández, «El Synodicon hispanum. Origen, elaboración, contenido y repercusión», *Revista Española de Derecho Canónico*, 77, 188, 2020, pp. 385-419; y F. Cantelar Rodríguez y J. Justo Fernández, «Ediciones anteriores a 1563 (Concilio de Trento) de sínodos de España y Portugal», *Revista Española de Derecho Canónico*, 73, 181, 2016, pp. 389-439.

40. Diócesis de Canarias, Sínodo de Diego de Muros, 26 febrero 1506, 5. "Que ninguno <clérigo> no sea arrendador ni cogedor de diezmos. Otrosí, constituimos e ordenamos que por quanto en los arrendamientos algunas personas eclesiásticas, beneficiados e curas y vicarios se han ocupado e ocupan y distraen de sus oficios, e, asimismo, siendo fiadores fazen sus partijas e colusiones, queremos que de aquí adelante ningún beneficiado de la nuestra iglesia, ni vicario ni cura de nuestro obispado pueda arrendar ni ser fiador ni cogedor en ninguna de las rentas, en todo ni en parte, que se fazen del dicho obispado, so pena que el que lo contrario fiziere cayga en pena de çinquenta doblas, en esta manera: que la dicha pena en que así cayeren los beneficiados de la nuestra yglesia aplicamos a la fábrica della, e las de los otros curas e vicarios o beneficiados, para la nuestra cámara", *Synodicon Hispanum. XI, Cádiz, Canarias, Cartagena, Córdoba, Granada, Málaga y Sevilla*, por Francisco Caballero Mújica [et al.], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013 (tomo XI), p. 41.

41. Obispado de Córdoba, Sínodo de 1520. "Que los clérigos no jueguen dados ni otros juegos illícitos ni assistan a ellos, ni sean arrendadores por si ni por otros. Otro si, ordenamos y mandamos que ningún clérigo, de qualquier dignidad o preeminencia que sea, no arriende ni sea arrendador ni fiador, por si ni por persona alguna, ni dé dineros para que otro por él en su nombre arriende renta alguna ecclesiástica o seglar, so pena de dos mil maravedís, la mitad para la fábrica de nuestra iglesia catedral e la otra mitad para el acusador, e esté en la cárcel por el tiempo que a nos o a nuestro provisor o visitador bien visto fuere. Y es nuestra voluntad que esta constitución no se entienda a los que arrendaren los beneficios para los servir en persona, ni tampoco se estienda al lugar o colación donde tuviere alguna parte en el beneficio. Y exortamos e mandamos a nuestro provisor o visitador que tenga mucha diligencia en executar esta nuestra constitución, sobre lo qual encargamos sus conciencias. *Synodicon Hispanum. XI, Cádiz, Canarias, Cartagena, Córdoba…*, p. 489.

Por la cercanía al obispado de Almería, resaltamos el sínodo diocesano de Guadix-Baza, convocado por el obispo Martín Pérez de Ayala, "gran teólogo y obispo celoso", "reformador tridentino", celebrado en 1554[42]. Su Constitución VI decía tajante: *Que ningún clérigo arriende rentas ecclesiásticas ni seglares por sí ni por interpósita persona*.

> "Item, porque muchos clérigos de nuestra diócesis, en perjuizio de sus consciencias, han tenido costumbre de arrendar rentas de diezmos y otras rentas seglares, lo qual es contra los sacros cánones y contra lo que deven a sacerdotes y dan mal exemplo al pueblo. Lo qual queriendo remediar, conformándonos con los sacros cánones de los sanctos padres y queriendo desarraigar de nuestros súbditos la avaricia, raiz de todos los males, por el presente estatuto, *sacra approbante sínodo*, mandamos estrechamente que ningún sacerdote, diácono ni subdiácono de nuestro obispado arriende de aquí adelante por sí ni fraudulentamente por interpósita persona, ni tome parte con otro, ni reciba en sí traspasso de todo ni de parte que le sea hecho por otra persona, de suerte que en ninguna manera sea arrendador de ningunas rentas ecclesiásticas ni seglares, so pena de un marco de plata y que le sea quitada la renta y puesto a su costa quien la beneficie, y si oviere ganancia, que la pierda y se applique a obras pías, y si pérdida oviere, que la pague de sus bienes, apercibiéndoles como les apercibimos que, allende de la dicha pena, se procederá contra ellos por todo el rigor que de derecho oviere lugar, si en menosprecio deste nuestro mandamiento hizieren lo contrario"[43].

El sínodo accitano dejaba claro, pues, tres cuestiones esenciales en relación al clero arrendatario, desde la óptica de un prelado preocupado por sanear las costumbres de los eclesiásticos, en consonancia con el espíritu tridentino:

- La participación habitual de los clérigos en al arrendamiento de impuestos, tanto eclesiásticos como seglares.
- La consideración de ser una práctica reprobable desde la moral cristiana, considerada contraria a los cánones de la Iglesia, impropia del oficio sacerdotal y mal ejemplo para la feligresía. Era producto de la avaricia, uno de los siete pecados capitales del cristianismo.
- La taxativa prohibición de arrendar cualquier tipo de rentas.

Y lo mismo dicen, en esencia, los sínodos antedichos de Canarias y Córdoba, incluso en estos se prohíbe la actuación como fiadores. Son los más claros en admitir esta mala práctica y los más férreos en prohibirla. Leyendo el conjunto de sínodos diocesanos se observa esta preocupación por evitar que

42. V. Cárcel Ortí, «Martín Pérez de Ayala», *Diccionario Biográfico Español*, Real Academia de la Historia, https://dbe.rah.es/biografias/14108/martin-perez-de-ayala (consultado el 03/12/2021).

43. *Synodicon Hispanum, IX, Alcalá la Real (abadía), Guadix y Jaén*, Edición crítica dirigida por Antonio García García, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p. 351. Sobre este sínodo existe una edición facsímil, con estudio preliminar de C. Asenjo Sedano, *Sínodo de la diócesis de Guadix y de Baza*, Granada Edit. Universidad de Granada, 1994. Y A. Gallego Burín y A. Gámir Sandoval, con estudio de B. Vincent, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Universidad de Granada, 1996.

los clérigos puedan atentar contra la moral cristiana con sus malos usos económicos, pero a veces se deja un portillo abierto al arrendamiento de tributos, especialmente los diezmos. La historiografía sí ha dejado patente la participación del clero a nivel individual o colectivo y con ánimo de lucro en censos, préstamos y otras actividades económicas. Lo cual no desmerece en absoluto el carácter altruista, benéfico y asistencial que siempre ha tenido la Iglesia en su conjunto.

El caso del obispado de Málaga es curioso por grave. Desde la ciudad de Vélez-Málaga se elevó una queja al Consejo de la Cámara de Castilla por las enemistades, pleitos y daños que realizaban los clérigos beneficiados que arrendaban continuamente ("tenían por oficio") las rentas reales de sus propios feligreses parroquianos, algo que se consideraba indigno de quienes debían adoctrinar en la fe como buenos cristianos. En 1522 el emperador tuvo que emitir una cédula prohibiendo que los clérigos del reino de Granada fuesen arrendatarios de rentas reales. Pero esto no fue suficiente, porque los clérigos siguieron quedándose con el arrendamiento de los diezmos de las alquerías donde eran beneficiados, además de estar muchas veces ausentes. Tuvo que emitirse una nueva cédula para evitar estos graves inconvenientes[44].

En el Concilio de Trento, en su sesión XXII (1562), se aprobó el decreto sobre la honestidad de la vida de los clérigos[45]. Dejaba claro las normas ejemplares de usos y costumbres en vestido, vida ejemplar hacia los fieles, huida del lujo, banquetes, juegos o negocios, y la formación necesaria con la creación de seminarios. Es un planteamiento del ideal sacerdotal y no entra en las actividades que aquí estudiamos, como son las gestiones relacionadas con los diezmos. No cabe duda que el concilio tuvo una gran repercusión reformadora, pero los clérigos siguieron participando como arrendatarios de impuestos, aunque parece que en menor frecuencia. Así ocurrió en el obispado almeriense, como veremos. En el siglo XVIII en las diócesis de Sevilla, Salamanca y Córdoba sigue siendo habitual la figura del clérigo arrendatario de diezmos, especialmente en las circunscripciones rurales de sus parroquias[46].

---

44. Archivo General de Simancas [AGS], Cámara de Castilla [CC], leg. 159-8.

45. L. Cristiani, *Trento*, en A. Fliche y V. Martín (dirs.), *Historia de la Iglesia*, vol. XIX, Valencia, EDICEP, pp. 229-231.

46. M. Martín Riego, *Diezmos eclesiásticos, rentas y gastos de la mesa arzobispal hispalense (1750-1800)*, Sevilla, Caja Rural de Sevilla, 1990, p. 128. C. García-Figuerola Paniagua, «El diezmo en Salamanca durante el siglo XVIII», *Studia historica. Historia moderna*, 4, 1986, p. 143. M. D. Muñoz Dueñas, *El diezmo en el obispado de Córdoba (1750-1845)*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1989, p. 184.

Bajo la lupa: clérigos y rentas decimales en el obispado de Almería

Reduciendo la escala al obispado de Almería podemos entender mejor el *modus operandi* de los clérigos que arrendaban impuestos. De antemano debe advertirse que no se celebró sínodo alguno desde 1492, erección de la diócesis, hasta 1607, en que fue convocado el primer sínodo por el obispo Juan de Portocarrero, actualizado en 1635 por el prelado Antonio González de Azevedo[47]. Tan solo existió una consueta aprobada por el obispo Diego González de Villalobos en 1576, que era un simple código de preceptos ceremoniales y disciplinares para el buen régimen de la iglesia catedral o "reglamento de régimen interno"[48]. Es decir, no hubo prohibición sinodal alguna para que los clérigos participaran como arrendatarios de sus propios diezmos y de las tercias. En diversas ocasiones he insistido en el carácter ultraperiférico de Almería, casi insular, que motivó la laxitud del control del poder central y el fortalecimiento del local, una de cuyas consecuencias fue la inexistencia de una expresa normativa legalizada escrita y mucho menos impresa: esto tuvo claro reflejo no solo en la legislación eclesiástica (ausencia de sínodos hasta 1607), sino en la municipal, ya que el Consejo Real nunca llegó a aprobar las ordenanzas de la ciudad de Almería, que fueron rechazadas en 1532[49], excepción hecha de algunas muy concretas y parciales. Incluso el sínodo de 1607 fue permisivo, solo prohibió a los clérigos el arrendamiento de rentas seculares, no las eclesiásticas.

Queda claro, pues, que en el obispado de Almería el arrendamiento de los diezmos estuvo sujeto exclusivamente a la legislación real y no se planteó ninguna cuestión canónica o moral sobre la intervención del clero.

Si bien conocemos algunos grandes arrendatarios de diezmos del obispado almeriense desde poco después de la conquista[50], las primeras referencias sobre clérigos arrendatarios corresponden a la década de 1510, donde se hace cons-

47. J. López Martín e I. Pérez de Heredia, «El Sínodo almeriense de 1607, del obispo Portocarrero», *Anthologica Annua*, 34, 1987, p. 485. Libro tercero, Título 20 "Ne clericis secularibus negociis se inmisceant. Estatuymos y hordenamos, que ningún clérigo de horden sacro deste nuestro obispado sea mercader y vendedor y arrendador de rentas seculares, ni compre trigo ni cevada ni otros bastimentos para bender a el fiado ni de contado, ni sea solicitador o procurador en pleitos de seglares, si no fuere en los que se trata del bien comun o en fabor de pobres o ante nuestros jueces, so pena de quatro ducados y que será castigado conforme a su delicto". T. Gómez Ruiz y M. P. Avivar Oyonarte, «El sínodo almeriense del obispo Portocarrero», *X Congreso de Profesores-Investigadores*, Málaga, Asociación Hespérides, 1992, pp. 231-240.

48. J. López Martín, *La Iglesia en Almería y sus obispos*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, Caja Rural de Almería y Unicaja, 1999, p. 282; y F. J. Escámez Mañas, *Los Canónigos del Cabildo de la Catedral de Almería (1505-1936)*, Tesis Doctoral inédita, Universidad de Sevilla, 2015, p. 98.

49. F. Andújar Castillo y B. Vincent, «Ordenanzas de la ciudad de Almería (siglo XVI)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 8, 1994, pp. 95-122.

50. Á. Galán Sánchez, «Granada y Castilla…».

tar que algunos clérigos tienen por costumbre arrendar rentas decimales, dependientes del arrendador mayor Juan Álvarez Zapata, vecino de Granada[51].

Unos pocos ejemplos nos introducen en la importancia que en la acción arrendaticia tuvieron las personas eclesiásticas en Almería, superior al de otras diócesis españolas.

En 1521 las tercias reales del partido fiscal almeriense (las ciudades de Almería, Vera y Mojácar con sus tierras jurisdiccionales) fueron subastadas en 198.735 mrs. y adjudicadas a 11 arrendatarios, de los que 4 eran eclesiásticos que se apropiaron de buena parte de ellas[52].

En 1528 se remataron en 10 clérigos 17 cuerpos de rentas decimales por valor de 273.209 mrs., todos beneficiados, uno de ellos también vicario de Purchena[53].

En 1557 las rentas decimales del obispado de Almería fueron pregonadas en almoneda pública y adjudicadas a 85 arrendatarios, por un valor de 4.356.075,5 mrs.[54]; de ellos 9 eran clérigos que arrendaron 23 cuerpos de rentas por un importe de 477.892 mrs. (el 11 % del total).

¿Quiénes eran estos clérigos, qué intereses defendían y qué estrategias utilizaban? Algunas respuestas hemos encontrado acercándonos al perfil socioeconómico de estos pequeños arrendatarios eclesiásticos, tomando como base las rentas antedichas, usuales y características en una sociedad esencialmente agraria (tercias y diezmos), al fin y al cabo partes del mismo "tributo de Dios" o "la part de Dieu", que gustaba titular Guy Lemeunier. Ello sólo ha sido posible con el entrecruzamiento de fuentes diversas, especialmente las hacendísticas y notariales, fundamentales estas últimas para conocer el entramado financiero de los arrendamientos, la condición socioprofesional de arrendatarios y fiadores y las redes familiares y clientelares imbricadas con los intereses sociales y económicos derivados de la institución eclesiástica[55].

La intervención de miembros del clero en los arrendamientos fue bien acogida por la Iglesia y, por supuesto, por los hombres de negocios. La Iglesia podía ejercer a través de sus clérigos el control de su principal fuente económica, los diezmos, dinamizando y asegurando su gestión y recaudación; a la vez los

51. Archivo Catedral de Almería [ACA], Sección Mesa Capitular [MC], Libro de Cuentas, 1.

52. AGS, Expedientes de Hacienda [EH], leg. 38.

53. Archivo Histórico Provincial de Almería [AHPA], Protocolo [P] 10 del año 1528.

54. *Ibidem*, P37 del año 1557.

55. Básicamente se ha utilizado la siguiente documentación: del AGS, sección EH, legs. 38 y 102, y Consejo y Junta de Hacienda [CJH], legs. 22 y 24; del ACA, MC, Libro de Cuentas, 1. Del AHPA, P10 (año 1528), P45 (año 1551), P48 (años 1555), P49 (año 1556), P37 (año 1557). Especial importancia adquiere el libro de protocolo 37, del escribano Juan de Palenzuela, pues en él se describen detalladamente las subastas con sus pujas correspondientes de las tahas de Níjar y Almejíjar efectuadas directamente en dichas tahas en 1557, año de sede vacante por fallecimiento del célebre obispo Diego Fernández de Villalán, siendo solo el cabildo catedralicio quien se encargó del arrendamiento de las rentas del obispado.

hacía partícipes de los posibles beneficios. Por otro lado, algunos eclesiásticos actuaron como testaferros de grupos de poder financiero, ya que el hábito clerical abría las puertas de la economía eclesiástica (influencias, información, relaciones…). Los protocolos notariales dejan bien claro este asunto: un miembro de la familia, un amigo, un párroco o beneficiado de la iglesia de un lugar, o un socio más de la compañía de arrendatarios que luciese el hábito facilitaba enormemente el negocio. A nadie le parecía mal, pues todos salían ganando.

Ningún clérigo es arrendatario de alcabalas, sino que todos figuran arrendando diezmos y sus tercias (2/9). Este control llegaba a ser total cuando los clérigos arrendaban todos los diezmos en conjunto, es decir, los 2/9 de la Hacienda Real y los 7/9 de la Iglesia.

La extracción social de los clérigos arrendatarios es diversa: la presencia del alto clero catedralicio es testimonial (algunas dignidades, como prior y arcediano), constituyendo el grueso el bajo clero rural, en el que existe cierta jerarquía (vicarios, curas párrocos, beneficiados, capellanes, sacristanes).

Aunque la diócesis almeriense era una de las más pobres de España, existía entre su clero un grupo cuya posición económica fue holgada, convirtiéndose en arrendatarios de cierta importancia. Ilustración de ello lo constituye el arrendamiento de tercias reales del año 1521: el prior de la iglesia de Almería Fernando de Acién se adjudicaba cuatro miembros de tercias por un valor de 55.927 mrs., lo que le convertía en el mayor arrendatario de ese año (el 28,21 % de todas las tercias del partido fiscal de Almería), dando poder al mercader almeriense Juan Gil para que por él cobrara las rentas[56]; el racionero Villacorta arrendó, a su vez, las tercias del partido de Almejíjar (Enix, Felix y Vícar) por un precio de 17.001 mrs.; el arcediano de la catedral participó simbólicamente con 38 mrs. por las tercias de cristianos viejos de Tabernas; Pedro Maldonado, beneficiado de la parroquia de San Juan de Almería, se adjudicaba las tercias de Huéchar y Santa Fe por 2.991 mrs. Por cierto, este último clérigo, relacionado con actividades económicas extraeclesiásticas[57], demostró en algunas subastas de diezmos sus habilidades como financiero. Sirva el siguiente ejemplo: el 26 de enero de 1528 se pregonaba la subasta en estrado público de rentas del medio diezmo del ganado forastero; inició la puja con 30.000 mrs. Juan de Oliva, vecino de Baza, zona de origen de gran parte del ganado que venía a invernar al obispado almeriense; otro interesado, Cristóbal Salido, vecino de Almería, que parece actuar como "cebo", fue subiendo la apuesta hasta alcanzar un importe significativo; y es ahí cuando apareció en la almoneda el clérigo Maldonado, que siguió compitiendo con Oliva, pero por poco tiempo; Maldonado precipitó pronto el final, subiendo hasta 75.000 mrs., adjudicándose el primer remate; para evitar cualquier reacción, pujó sobre sí mismo, llegando hasta los

56. AHPA, P4, escritura otorgada en Almería, 26 de mayo de 1521.

57. En 1522 compraba una barca por 6 ducados (AHPAL, P6, ff. 210r. y v.).

90.000 mrs., con lo que había elevado en 60.000 mrs. la apuesta inicial. Y ahí terminó esta subasta, en la que se produjeron 24 pujas. A buen seguro conocía bien la riqueza de herbaje de ese año y la cantidad de ganado forastero que pastaba en el obispado, podía disponer de informaciones privilegiadas de los párrocos rurales y de los ayuntamientos que daban las licencias para pastar[58]. No es de extrañar que ese mismo año el obispo Diego Fernández de Villalán le encargase la Contaduría de Iglesias, siendo pieza clave de toda la reestructuración de la economía diocesana llevada a cabo por este prelado[59].

Es decir, en 1521 los eclesiásticos monopolizaron el 38,31 % del valor de todas las tercias del partido fiscal de Almería. A nivel de los diezmos de todo el obispado, ya hemos visto cómo en 1557 arrendaban cerca de medio millón de maravedíes, el 11 % del total.

Caso interesante lo representan los curas o beneficiados de pueblos de la comarca que arriendan las tercias o diezmos de sus propias parroquias, caso que parece habitual, como se ha visto. Así ocurre con el clérigo Francisco de las Heras, quien durante los años 1543, 1544 y 1545 tuvo en arrendamiento las tercias de Pechina y su partido, de donde era beneficiado. Otro tanto ocurre con Bartolomé Sánchez, beneficiado de Enix. La intervención de estos clérigos paliaría el fraude en la percepción de diezmos, pues eran grandes conocedores de las haciendas de sus parroquias o beneficios.

Pero si la participación del clero en los diezmos reales (las tercias) es importante, mucho más lo es en el arrendamiento de los diezmos eclesiásticos, los 7/9. A nivel del obispado almeriense son numerosos los clérigos que rematan rentas decimales: capellanes, beneficiados, curas y vicarios pujan y se adjudican un significativo número de rentas. Su ministerio eclesiástico los convierte en facilitadores del acceso de auténticas compañías al arriendo de diezmos: es el caso de Sebastián de Cueto o Francisco Laso, que merece la pena describir.

Al menos desde 1528, siendo beneficiado de Zurgena y fiado por su hermano San Juan de Cueto, vecino de la misma villa, Sebastián Cueto se encuentra ya inmerso en el negocio de los arrendamientos de rentas[60]. En los años 40 ha escalado en la jerarquía eclesiástica, ejerciendo su apostolado como beneficiado y vicario de la villa de Serón, señorío del duque de Escalona. Pero nos interesa su actuación como exponente de los intereses del clero en el control de sus rentas. Cueto se especializa en el arriendo de los diezmos del ganado forastero que pasan los inviernos en los templados campos almerienses. De sus importantes fiadores deducimos que es sólo la cabeza visible de una compañía dedicada al negocio de los arrendamientos de rentas: en 1552, después de una fuerte puja, consigue arrendar todos los diezmos del ganado forastero pertenecientes a la Iglesia (7/9) por un valor de 113.172,5 mrs.; pero arrienda, además, los 2/9 rea-

58. AHPA, P10, f. 111v. Archivo Catedral de Almería (ACA), Libro de Cuentas, 1.

59. N. Cabrillana Ciézar, *op. cit.*, p. 74.

60. AHPA, P10, f. 271r., 272r., 285r.

les (tercias) por un importe de 26.140 mrs. Es decir, monopoliza todas las rentas del medio diezmo del ganado forastero por un valor de 139.312,5 mrs. (a excepción de las tercias de cristianos nuevos, de escasa cuantía)[61]. Pero la operación se dirige desde la ciudad de Vera, donde firman sus fiadores, tres importantes personajes de la sociedad veratense del momento: los hermanos Mellado, Manuel y Bartolomé, este último regidor de la ciudad, y el propio escribano de número y del cabildo Alonso de la Cadena[62].

La subasta del medio diezmo del ganado forastero de 1555 nos proporciona otro buen ejemplo: Cueto arrienda todos los diezmos de ganados forasteros de cristianos viejos del obispado por valor de 152.713 mrs. Sigue siendo el hombre visible de la compañía veratense del regidor Mellado y del escribano Cadena. Pero se han incorporado al negocio tres de sus parroquianos de Serón, los comerciantes Diego de Torres, Francisco López y Martín Izquierdo. La media invertida por cada partícipe en el negocio es de 25.000 mrs.[63].

Sebastián de Cueto participó también en otros arrendamientos de diezmos del levante almeriense, junto con la compañía veratense[64].

La actuación del clérigo Cueto se mueve entre su ministerio religioso y el mundo de los negocios. Así debió seguir en su parroquia de Serón hasta la rebelión de los moriscos. Llama poderosamente la atención que terminara siendo ahorcado por los moriscos, junto al vicario Ginés de Espín (beneficiado y mayordomo de las iglesias de Serón, Armuña y Lúcar) en las almenas del castillo seronés el 16 de julio de 1569[65]. "La herencia martirial fue enarbolada como instrumento de ascenso social", patente de ennoblecimiento y riqueza de los descendientes[66]. Pero no sólo fue la sangre martirial sino también los negocios financieros los que convirtieron a la familia Cueto, y a otras, en una de las más ilustres de la comarca (alféreces, contadores, regidores perpetuos…)[67]. Otros sa-

61. Debe tenerse en cuenta que el abundante ganado forastero que viene a herbajar a los invernaderos almerienses paga sólo el medio diezmo, pues el otro medio lo hacen en el obispado de origen.

62. AHPA, P45, ff. 84 r.-86 v., y AGS, CJH, leg. 24-225.

63. *Ibidem*, P48, ff. 121 r.-122 r.

64. *Ibidem*, P1823, ff. 163 r. y v., de 1550. Sebastián de Cueto otorgaba poder en Vera el 5 de mayo de 1550 para que Diego de Salcedo, vicario de Vera, pudiese arrendar en su nombre rentas decimales de Las Cuevas y Portilla, junto con el propio Salcedo y Manuel Mellado, por valor de 72.000 mrs. En 1551 arrendaba junto con sus parroquianos Diego de Torres y Francisco López, mercaderes de Serón, 39.760 mrs. de rentas decimales de moriscos de Antas, más 93.380 mrs. de la tercia de Serón (AHPA, P45, de 22 de abril de 1551).

65. V. Sánchez Ramos, *La guerra de los moriscos en la provincia de Almería (1568-1570)*, Almería, Ed. Instituto de Estudios Almerienses, 2020, pp. 160-161; y «La rebelión de los moriscos de Serón (1568-1570)», *Al-Cantillo*, 9, 1999, p. 40.

66. M. Barrios Aguilera y V. Sánchez Ramos, *Martirios y mentalidad martirial en Las Alpujarras (De la rebelión morisca a las actas de Ugíjar*), Granada, Universidad de Granada, 2001, p. 159.

67. V. Sánchez Ramos, «Un linaje castrense en el levante almeriense: los Cueto», *Axarquía*, 7 (verano 2000).

cerdotes ligados al mundo de los impuestos también sufrieron en sus carnes las iras de los neoconversos sublevados: el ejemplo más dramático fue el del beneficiado de Enix, Juan García de Salinas, quien, junto a dos sacristanes, fueron objeto de una crueldad dantesca, tal como relata Mármol Carvajal[68]. Una pregunta queda en el aire ¿hasta qué punto la actuación de algunos clérigos en los negocios, no sólo de impuestos, sino económicos en general, basados en la detracción de la renta morisca (censos enfitéuticos y al quitar, arrendamientos, préstamos, multas…), influyó en el odio visceral demostrado en los martirios?[69].

Otro ejemplo llamativo es el clérigo presbítero Francisco Laso, vecino de Vera, quien inició su carrera eclesiástica como capellán de Alcudia y terminó como cura de Alhabia y vicario de la Sierra de Los Filabres hacia mediados del Quinientos. Ya en el temprano 1521 la documentación simanquina relaciona a un Pedro Laso, vecino de Vera, arrendando todas las tercias de las tierras de Vera y Mojácar por valor de 45.305 mrs.[70]. Aunque desconocemos el grado de parentesco, es muy probable que el clérigo siguiera los pasos de su antecesor.

Su primera actuación conocida como arrendatario es de 1551, siendo clérigo vecino de Vera y beneficiado de Teresa y Serena: actúa en representación de la compañía de arrendatarios veratenses formada por Alonso Laso (quizá su padre) y Manuel Mellado, que figuran como sus fiadores; el total de diezmos arrendados ascendió a 128.363 mrs., siendo las rentas decimales de las jurisdicciones de Vera y Mojácar su espacio de negocio[71].

Fue una forma de granjearse la simpatía del obispo Villalán, pues este, gran estratega económico embarcado en la costosa edificación de los grandes conjuntos monumentales cristianos (la catedral fue su mayor exponente), necesitaba atraerse a poderosos financieros que consolidaran las rentas eclesiásticas. La intervención de la familia Laso y otros financieros veratenses en el fisco eclesiástico recibió, sin duda, todas las bendiciones del obispo. Este recompensaba a la compañía arrendataria de Vera nombrando a Francisco Laso cura de Alhabia y vicario de la Sierra de Los Filabres, poblada de conflictivos señoríos[72]. Lo nom-

68. J. Castillo Fernández, *La historiografía española del siglo XVI: Luis del Mármol Carvajal y su "Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada". Análisis histórico y estudio crítico*, pp. 728-729. Tesis doctoral dirigida por Manuel Barrios Aguilera, Universidad de Granada (2013), en acceso abierto https://digibug.ugr.es/handle/10481/32666 (consultada el 01-12-2021).

69. Manuel Barrios Aguilera, cuya importante obra al menos nos queda tras su triste fallecimiento, se había preguntado en diversas publicaciones si estos martirios de cristianos obedecieron solo al *odium Fidei* o más bien tuvieron que ver con el descontento "acumulado en los abusos y extorsiones de casi un siglo de sometimiento al poder castellano", en «Pensar la guerra de las Alpujarras», en A. Jiménez Estrella (ed. lit.), J. Castillo Fernández (ed. lit.), *La rebelión de los moriscos del Reino de Granada y la guerra en época de los Austrias: Estudios para un debate abierto*, Granada, Universidad de Granada, 2020, p. 43.

70. AGS, EH, leg. 38.

71. AHPA, P45, de mayo de 1551.

72. *Ibidem*, P45, de 1552.

braba, además, mayordomo de las iglesias de la vicaría: en 1552 cobró 66.990 mrs. correspondientes a la tercia de las iglesias de Benitagla, Benimina y Benizalón, que habían sido arrendadas por otros dos clérigos de la zona.

La operación de mayor envergadura conocida de Laso como arrendatario de diezmos fue la operada en 1557, ya sede vacante por fallecimiento de Villalán el año anterior. En este año arrendó varias tercias de iglesias (los 3/9 de cristianos nuevos): 46.175 mrs. de las iglesias de Teresa y Cabrera; 234.337 mrs. de las iglesias de Las Cuevas y Portilla; 14.725 mrs. del noveno episcopal de Alcudia. En total, en 1557 invirtió 295.237 mrs. Experimentado financiero, supo engrasar todo el mecanismo arrendaticio de la Iglesia: no sólo actuó como fiador de los arrendatarios de los diezmos de las iglesias de su vicaría, Los Filabres, sino que los representó y pujó por ellos en las subastas de rentas decimales que se hacían en la puerta de la catedral de Almería[73], lógicamente con los poderes correspondientes; a su vez, estaba bien relacionado con la oligarquía de la ciudad de Vera, de donde siempre se titula vecino y tiene a su familia dedicada a los negocios mercantiles y financieros; sus relaciones son muy estrechas con los mercaderes de la comarca veratense, quienes actúan de fiadores entre sí, como los comerciantes Diego Pérez Pedriñán, Diego de Campos, Ginés Albarracín, el regidor Baltasar de la Cruz o el propio vicario de Vera, Diego de Salcedo; sucesivamente, y de manera continuada, acaparan una gran parte de las rentas eclesiásticas y reales. Laso no sólo actuó como cabeza visible de su propia compañía familiar arrendataria, sino que facilitó todo lo que pudo la intervención de los mercaderes más importantes del levante almeriense para asegurar las rentas eclesiásticas; entre estos fue frecuente la coalición en compañías de negocios de arriendos[74]. Por su testamento[75] sabemos que Francisco Laso pertenecía a una familia acomodada de la ciudad de Vera: tenía algunos bienes rústicos propios, era usufructuario de los bienes de su fallecido hermano Pedro Laso, (una casa y varias propiedades rústicas). Su única hermana, Leonor Laso, estaba casada con Bartolomé Blázquez, regidor y vecino de Vera, que en 1587 figura como uno de los más ricos de la población (1.000 ducados)[76]. Para completar su *cursus*, y como es costumbre de la época, Francisco Laso instituye una capellanía en la iglesia mayor de Vera, con su enterramiento, a la que vincula una serie de bienes, nombra a su hermana como patrona y a su primer ca-

73. Solía utilizarse la Puerta del Perdón, lugar mucho más discreto y recogido que la puerta principal que da a la gran plaza. Se han dado varios posibles significados a "perdón" (el mal, el pecado, que quedaba limpio en el refugio con la entrada por esta puerta), en este caso pudiera estar relacionado con el acto de mercadeo que suponía la subasta de los diezmos, la puerta como estrado de rentas bajo el paraguas divino de la portada de la iglesia.

74. AHPA, P37, de 1557.

75. *Ibidem*, 1849, ff. 71r.-79v. Testamento de Francisco Laso, otorgado en Vera el 4 de mayo de 1570.

76. B. Vincent, «Riqueza y pobreza en Vera (Almería) a finales del siglo XVI», en *Minorías y marginados en la España de siglo XVI*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1987, pp. 281-283.

pellán al clérigo de su estrecha confianza Pedro Mellado, quien en el mismo padrón figura como vicario y el vecino más rico, 3.000 ducados[77].

Un último caso ejemplar de clérigo arrendatario de impuestos fue Francisco de la Heras: miembro de la amplia e influyente familia almeriense de los Heras[78], fue clérigo, beneficiado de Pechina y vicario del río de Almería (la comarca del Bajo Andarax). Era propietario de tierras en Pechina, que solía arrendar a moriscos del lugar, a quienes vendía la producción agraria; controlaba también los olivares que el obispo poseía en la localidad[79]. Su ámbito de actuación como arrendatario de impuestos fue su propia geografía parroquial, Pechina y su partido (Benahadux y Alhamilla): a modo de muestra, arrendó las tercias de este partido en 1543, 1544 y 1545 por un valor de 70.774 mrs.[80]; intervino asiduamente, junto con algunos comerciantes almerienses, en el control del aceite del Río Almería, como el arrendamiento que hizo en 1551 de 265 arrobas del lugar de Rioja[81].

La nómina de clérigos arrendatarios y fiadores de rentas decimales en el obispado almeriense es larga, pues todos los años un grupo de ellos se dedica a este negocio (10 en 1528; 6 en 1551; 12 en 1557…). Casi todas las categorías eclesiásticas están representadas, como hemos visto: dignidades capitulares, canónigos, racioneros, vicarios, curas, beneficiados, capellanes, sacristanes. Bien es cierto que entre los clérigos, al igual que entre los laicos, existe una clara distinción en cuanto a las finalidades de sus intereses arrendaticios: unos van con ánimo de lucro en busca de un negocio especulativo de máxima ganancia, invirtiendo capitales importantes; otros simplemente intentaban garantizarse su propio sustento anual (frutas, hortalizas, verduras, legumbres, las llamadas "minucias" o "alaceres", "pollos y palominos", o algunos cereales).

Ningún clérigo es arrendatario de alcabalas, sino que todos figuran arrendando diezmos y sus tercias (2/9). Este control llegaba a ser total cuando los clérigos arrendaban todos los diezmos en conjunto, es decir, los 9/9.

Aunque sin órdenes sacramentales, pero en el mismo techo eclesiástico, debe destacarse el importante papel desempeñado por los sacristanes en estos

77. Se hace la advertencia de que el clérigo Pedro Mellado firma su testamento el día 5 de mayo de 1570, a continuación del de Francisco Laso. Existen, pues, dudas de si el rico vicario que figura en el padrón de 1587 es este clérigo o se trata de un familiar.

78. Hacia mediados del siglo XVI destacan en la sociedad almeriense algunos miembros de la familia Heras: el doctor Heras, regidor y abogado letrado de la ciudad, importante propietario; Alonso de las Heras el Viejo, uno de los más importantes arrendatarios de impuestos de la Almería morisca, así como su hijo Alonso de las Heras el Mozo, que siguió los pasos financieros de su padre; Juan de las Heras, jurado de la ciudad e hijo del anterior. Todos son importantes propietarios de bienes inmuebles y están enlazados con la aristocracia local. En el siglo XVII seguirán en la espuma social almeriense: el licenciado Alonso de las Heras, vecino y regidor de Almería en 1612, importante terrateniente de Rioja (AHPA, P138, ff. 140r.-141v.).

79. AHPA, P45, de 1552 y 44 y 46, de 1553.

80. AGS, EH, leg. 38.

81. AHPA, P45, de 1551.

procesos de arriendo. En contacto directo con la realidad del pueblo, conocían bien sus gentes y cosechas, experiencia que les servía para mejorar los procesos de arrendamiento y recaudación. Ellos mismos son pequeños arrendatarios o colectores en fieldad cuando quedan desiertas las pujas de sus parroquias. Su propia supervivencia dependía de ello[82].

Los clérigos intervienen con frecuencia como fiadores. Es normal que dos o tres beneficiados de parroquias rurales cercanas actúen alternativamente como arrendatarios y fiadores. Otra veces son fiadores de un laico que arrienda diezmos de sus parroquias o próximas a ellas. Aunque son muchos, sirvan estos dos ejemplos referidos al año 1536: Diego de Mercado, clérigo beneficiado de Tabernas, actuó de fiador de Alonso de las Heras, importante arrendatario y propietario de tierras de Almería y Bajo Andarax, por un valor de 182.443 mrs. en 10 partidas decimales, ayudado también como fiador en 6 de estas partidas por el también clérigo beneficiado de Huércal de Almería Rodrigo Pérez[83]; Juanes de Agorreta, clérigo beneficiado de Oria y Albox, además de arrendatario, actúa de fiador de San Juan de Cueto (hermano del beneficiado Sebastián de Cueto), vecino ahora de La Puebla de don Fadrique, y del morisco Sancho de Benavides, vecino de Cantoria, en 5 partidas decimales por un valor de 112.224 mrs., pertenecientes al partito de Oria y aledaños[84].

Actúan como garantistas o avalistas con sus bienes del pago de las rentas decimales arrendadas, que al fin y al cabo iban a repercutir en ellos y la comunidad clerical.

Después del Concilio de Trento y de la expulsión de los moriscos, el clero siguió en la misma línea de intervención en los arrendamientos, con especial interés en el medio diezmo del ganado forastero, cuyo control continuó ejerciendo, a veces de manera absoluta (los 9/9). El clérigo almeriense Diego de Benavides arrendó en 1579 los 2/9 (tercias) de todos los lugares y villas de la jurisdicción de Almería y los 7/9 pertenecientes a la Iglesia, en una cifra astronómica para la época y lugar (en torno a los 400.000 mrs.)[85]. Caso parecido fue el de Francisco de Quesada, clérigo que debía tener importantes intereses ganaderos, pues durante los años 1582 y 1584 arrendó los 9/9 (parte real y eclesiástica) del medio diezmo del ganado forastero por un importe también muy elevado[86]. La Iglesia siempre estuvo atenta a la riqueza que generaban los herbajes del gana-

82. Entre los sacristanes más activos figuran a mediados del XVI: Miguel Bernabé (Felix), Juan Pallarés y Martín del Castillo (Pechina), Luis de Valenzuela (Huércal), Rodrigo Herrán (Tíjola), Gerónimo García (Benizalón), Gaspar Martínez (Castro y Senés), Francisco de Murga (Tabernas), Pedro de Rada (Alcudia), Francisco de San Juan (Bacares), Luis de Villalta (Líjar y Cóbdar), Alonso Jiménez (Antas), etc.

83. AHPA, P18, ff. 319r.-328r.

84. *Ibidem*, ff. 339r.-348v.

85. AGS, EH, leg. 38.

86. *Ibidem*.

do forastero, una de las más saneadas fuentes económicas de las tierras almerienses[87]. Pero ello no fue un hecho aislado, sino simple reflejo del general interés de los eclesiásticos por la riqueza ganadera: algunas órdenes monásticas basaban su economía precisamente en la propiedad de los rebaños de ganados, como los jerónimos. A nivel patrimonial algunos eclesiásticos eran auténticos "señores de ganado", como el canónigo Francisco de Madrid, que durante la época morisca fue el principal ganadero de la comarca bastetana, principal abastecedor de carne de la ciudad[88].

A MODO DE RECAPITULACIÓN

No arrendaron alcabalas, pero fue habitual la intervención de eclesiásticos en el arrendamiento de tercias y diezmos. Esta participación suponía un acto de control fiscal sobre la producción (que diezmaba), constituyéndose los arrendatarios eclesiásticos en agentes fiscales garantizadores de su principal fuente de ingresos, los diezmos. Los clérigos actuaron como dinamizadores del arrendamiento de las rentas decimales, con todas las bendiciones de la jerarquía eclesiástica (también civil), pues su economía dependía fundamentalmente de estos ingresos: fueron gestores, informadores, arrendatarios, mayordomos, fiadores, testigos, pujadores presenciales en nombre de mercaderes y financieros… Todos estos roles servían de engrase para el buen funcionamiento de la maquinaria arrendaticia. Además, el monopolio que a veces ejercían sobre diezmos y tercias conjuntamente, y al ser estas una parte detraída de aquellos, ponía a la Iglesia en situación ventajosa para controlar todas las partes decimales.

Es muy probable que este rol de control fiscal de los clérigos, al menos en el reino de Granada, sea motivado por la clara insuficiencia económica en que estuvieron sumidas durante muchos años las cuatro diócesis que se instauraron tras la conquista. Sujetas al Patronato Regio, los diezmos, principal alimento de la Iglesia, fallaron estrepitosamente, primero porque durante el período mudéjar este tributo integrado en el sistema fiscal nazarí pasó a la Real Hacienda, siendo muy insuficientes los diezmos de los cristianos repobladores; y segundo, porque en 1500 el papa Alejandro VI concedió la mayor parte de los diezmos de moriscos (población mayoritaria en el reino) a los Reyes Católicos

87. Afortunadamente la ganadería almeriense como objeto historiográfico ha dejado de ser en los últimos años un "gran tema olvidado" y disponemos ya de una satisfactoria visión. Una síntesis actualizada puede consultarse en uno de sus principales estudiosos, J. P. Díaz López, «La ganadería almeriense en la Edad Moderna», en J. P. Díaz López *et al*., *Historia de Almería*, tomo III, *Edad Moderna. Crisis, frontera y recuperación*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2019, pp. 100-103.

88. F. Tristán García, «Ganadería y mercado de carne. La intervención concejil y sus problemas de abasto en Baza durante el siglo XVI», en M. Barrios Aguilera y Á. Galán Sánchez (eds.), *Historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 2004, p. 227.

y a los titulares de señorío[89]. Aunque se intentó solucionar este fiasco decimal a través de libranzas de la Hacienda Real, lo cierto es que la Iglesia reinogranadina, especialmente los obispados de Almería y de Guadix, siempre tuvo unas rentas decimales muy mermadas. De ahí el deseo y necesidad de los clérigos de controlar el fisco desde dentro, incluso de que a veces se produjeran quejas de extorsiones sobre la población morisca a la que debían evangelizar con la teoría y el ejemplo en las costumbres cristianas[90].

Debe concluirse, por último, que existe una amplia tipología de clérigos que participan en los arrendamientos de sus diezmos: desde el cura que sólo desea asegurarse su alimento hasta los eclesiásticos que defienden los intereses de las compañías de negocios financieros generados en torno al tributo decimal. En este sentido, la fundación de capellanías o la provisión de un beneficio entre miembros de familias de negociantes (mercaderes, prestamistas) irán más allá de la consabida función de promoción social y económica de las oligarquías a través de la Iglesia: no se trata solo de asegurar unos bienes inmuebles y un *cursus honorum*, sino también de introducirse en el suculento mundo de las finanzas de la Iglesia, de facilitar la participación ventajosa en una de las mayores fuentes de negocio del Antiguo Régimen, como fueron los bienes eclesiásticos[91]. Es la confluencia de los intereses y mentalidades de la época: ganar la tierra y el cielo.

89. A. Muñoz Buendía, «El sustento divino de los señoríos del Reino de Granada: una aproximación cuantitativa a las rentas señoriales de origen eclesiástico en la época morisca (1537-1552)», en J. P. Díaz López, F. Andújar Castillo y Á. Galán Sánchez, *Casas, familias y rentas. La nobleza del Reino de Granada entre los siglos XV-XVIII*, Granada, Universidad de Granada, 2010, pp. 137-165.

90. Á. Galán Sánchez y Á. Ortega Cera, *op. cit.*, pp. 403-404. J. Gil Sanjuán, «El Parecer de Galíndez de Carvajal sobre los moriscos andaluces (año 1526)», *Baetica*, 11, 1988, pp. 385-401.

91. La historiografía sobre la promoción social a través de la Iglesia es amplia (Maximiliano Barrio Gozalo, María Luisa Candau Chacón, Arturo Morgado García, Elena Catalán Martínez, Enrique Soria Mesa…). Un último estado de la cuestión se plantea en el monográfico «El clero secular ibérico en la Edad Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, 46, 2, 2021.

Anexo

Relación de clérigos arrendatarios de tercias y diezmos eclesiásticos en el obispado de Almería (diversos años entre 1521-1557)

NOMBRE	CARGO ECLESIÁSTICO	CUERPO DE RENTAS DECIMALES ARRENDADAS	CUANTÍA EN MRS.
Acién, don Fernando de	Prior de la catedral de Almería	– Tercias de cn de Almería y su Campo de 1521	14.408
		– Tercias de cn de Tabernas y su partido de 1521	25.475
		– Medio diezmo del ganado forastero de cn de 1521	16.000
		– Tercias de cv de Rodalquilar de 1521	44
Agorreta, Juanes de	Beneficiado de Oria y su partido	– Excusados de Oria y su partido de 1536	20.000
Albarrán, Juan	Capellán de la iglesia de Níjar	– 7/9 diezmos cn de alaceres de Inox de 1557	2.436
Arcediano de Almería	Arcediano de Almería	– Tercias de cv de Tabernas y su partido de 1521	38
Bezilla, Cristóbal de	Vicario y beneficiado de Purchena (fiados por Garcia de Toledo beneficiado de Purchena)	– Tercia de los beneficiados y fábrica de los diezmos de Purchena, 1528	36.000
Casero, Luis	Beneficiado de Vera, junto con Francisco Reinoso, beneficiado de Vera, un vecino de Vera y otro de Cuevas. Fiador el bachiller Hernando Carrillo, vecino y jurado de Almería	– Diezmos (9/9) de cristianos viejos de Vera de 1528	66.429
		– 6/9 de Bédar y Serena pertenecientes al cabildo	9.250
		– 6/9 de Bédar y Serena pertenecientes al obispo	3.083
Cueto, Sebastián de	Clérigo beneficiado de Zurgena en 1528	– 6/9 diezmos cn de Zurgena pertenec. al obispo en 1528	3.550
		– 6/9 diezmos cn pertenecientes al cabildo en 1528	10.050
Vicario y beneficiado de Serón		– Excusados de Cantoria de 1528	6.000
		– Tercias del medio diezmo del ganado forastero del gobernador del Cenete Francisco de Molina de 1545	3.857
		– Tercias del medio diezmo de cv del ganado forastero de Vera y Mojácar de 1545	7.919
		– Tercias del medio diezmo de cv del ganado forastero Almería y sus Campos en 1551	9.000
		– Medio diezmo de cv del ganado forastero de Vera y Mojácar en 1551	2.250
		– Tercias del medio diezmo de cv del ganado forastero Almería y sus Campos en 1551	13.400
		– Medio diezmo eclesiástico (7/9) de cv del ganado forastero de todo el obispado en 1552	113.172,5
		– Tercias (2/9) del medio diezmo del ganado forastero de todo el obispado	26.140
		– Tercias del medio diezmo de cv del ganado forastero de Vera y Mojácar en 1553	2.000
		– Tercias del medio diezmo de cv del ganado forastero Almería y sus Campos en 1553	10.600
		– Tercias del medio diezmo de cv del ganado forastero Almería y sus Campos en 1554	17.050
		– Medio diezmo completo (9/9) de cv del ganado forastero de todo el obispado en 1555	142.713

NOMBRE	CARGO ECLESIÁSTICO	CUERPO DE RENTAS DECIMALES ARRENDADAS	CUANTÍA EN MRS.
Cuevas, Melchor	Capellán de la iglesia de Albanchez, bachiller	– 3/9 diezmos cn iglesia y beneficiados de Albanchez de 1557	19.085
		– Excusado de Albanchez de 1557	6.090
Escámez, Ginés de		– Tercias de cn de Pechina y su partido de 1551	27.667
Gámez, García de	Beneficiado de Lubrín, asociado a tres moriscos de esta villa	– 3/9 diezmos cn de Antas pertenecientes a la mesa capitular en 1536	37.000
García de Salinas, Juan	Beneficiado de Enix	– Tercias de cv de Enix de 1553	440
Gómez, Antón	Vicario y beneficiado de Líjar y Cóbdar	– 3/9 cn iglesia de Benitagla	26.390
		– 3/9 cn iglesia de Líjar y Cóbdar	43.345
Heras, Francisco de las	Beneficiado de la iglesia de Pechina y vicario del Río de Almería	– Tercias de cn de Pechina y su partido de 1543	29.435
		– Tercias de cn de Pechina y su partido de 1544	25.945
		– Tercias de cv de Huércal y su partido de 1545	14.070
		– Tercias de cv de Pechina y su partido de 1544	1.324
		– Tercias de cv de aceite de Rioja y su partido de 1551	5 @ 1 az
		– Diezmos cn 4/9 Rioja 1551	209 @
		– Diezmos cn 4/9 Rioja 1551	51 @, 2 az
Jiménez, Alonso	Sacristán de Antas	– Tercias de cn de Antas de 1544	21.830
		– Tercias de cv de Cabrera, Bédar, Serena (tierra de Vera)	914
		– Tercias de cv de Cabrera, Bédar, Serena (tiera de Vera)	856
Laso, Francisco	Cura de Alhabia y vicario de la Sierra de Filabres	– Tercias de cn de Mojácar y Turre de 1551	28.500
		– Tercias de cn de Teresa y Cabrera de 1551	14.750
		– Tercias de cn de Bédar y Serena de 1551	10.350
		– Tercias de cv de Tierra de Vera de 1551	1.055
		– Tercias de cn de Teresa y Cabrera de 1553	30.000
		– Tercias de cn de Bédar y Serena de 1553	14.000
		– 3/9 cn iglesia de Teresa y Cabrera 1557	46.175
		– 3/9 cn iglesia de Cuevas y La Portilla en 1557	218.937
		– 1/9 cn de Teresa y Cabrera en 1557	14.725
		– 7/9 cv de Sierra Filabres, Castro y Lucainena en 1557	13.125
		– Excusado de Tahal, en Sierra de Filabres en 1557	5.182,5
		– Excusado de Chercos y Gemeçit en 1557	3.302,5
		– Excusado de Alhabia, en Sierra de Filabres en 1557	5.582,5
		– Excusado de Benalguaciles, en Sierra de Filabres en 1557	6.090
		– Excusado de Benitagla, en Sierra de Filabres en 1557	6.090
Maldonado, Pedro	Beneficiado de la iglesia de San Pedro de Almería	– Tercias de cn de Huéchar y su partido de 1521	1.991
		– Tercias de cv de Huéchar y su partido de 1521	1.000
		– Diezmos del ganado forastero del obispado de 1528	90.000
Martínez, Ginés	Beneficiado de la iglesia de Níjar	– 7/9 cn de alaceres de Huebro de 1557	2.625
		– 7/9 cn de los pollos y palominos de la taha Níjar de 1557	750
Mena, Ginés de	Beneficiado y vicario de la iglesia de Gérgal	– Tercia de cn de la iglesia de Gérgal de 1551	45.685
		– Excusado de Olula de Castro en 1557	4.467,5
		– Excusado de Bacares en 1557	6.090

NOMBRE	CARGO ECLESIÁSTICO	CUERPO DE RENTAS DECIMALES ARRENDADAS	CUANTÍA EN MRS.
Mercado, Sebastián de	Beneficiado de Castro	– Excusado de Castro en 1528	900
Mesa, Andrés de	Beneficiado de Lúcar y Armuña	– Excusados de Armuña, Lúcar, Sierro y Suflí en 1528	5.000
Reinoso, Francisco	Beneficiado de Vera, junto con Francisco Reinoso, beneficiado de Vera, un vecino de Vera y otro de Cuevas	– 6/9 diezmos de cristianos nuevos de Mojácar y Turre al obispo en 1528	5.433
	Los mismos	– 6/9 diezmos de cristianos nuevos de Mojácar y Turre al obispo en 1528	16.270
	Vicario y beneficiado de Vera, junto con el mercader de Benicarló Pedro Martín Baile	– 7/9 diezmos de cv de Vera de la mesa obispal	38.025
Ruiz, Pedro	Vicario de la taha de Almejíjar	– 7/9 cv Enix de 1557	1.292
Sánchez, Pedro	Capellán de la iglesia de Níjar	– 7/9 diezmos cn de cebada de Turrillas de 1557	20.625
		– 7/9 diezmos cn de alaceres de Tárbal de 1557	612
Rada, Hernando de	Beneficiado de Líjar y Cóbdar	– Tercia de la iglesia y beneficiado de Benitagla	10.980
Ribera, Juan de	Beneficiado de Tabernas	– Diezmos de los 7/9 cn del lino de Tabernas en 1551	8.625
		– Diezmos de los 7/9 cn colmenas y alaceres de Tabernas en 1551	3.000
Sánchez, Bartolomé	Beneficiado de Enix	– Tercias de cv de Enix de 1544	42
		– Tercias de cv de Enix de 1545	68
Solís, Juan de	Beneficiado de Benizalón	– Excusado de Benimina y Benizalón de 1557	7.105
	y Benimina	– 3/9 cn de las iglesias de Benizalón y Benimina de 1557	40.600
Toral, Antonio de	Beneficiado de Enix	– Excusado de Enix en 1528	1.000
Uclés, Ginés de	Beneficiado de la iglesia de Santiago de Almería	– Excusado de Vélez Blanco en 1528	37.000
Unda, Juanes de	Beneficiado de Mojácar	– Diezmos cv pertenecientes al obispo en 1528	8.500
		– Diezmos cv pertenecientes al cabildo en 1528	3.148
Villacorta	Racionero de la Catedral	– Tercias de cn del partido de Almejíjar de 1521 16.816	
	de Almería	– Tercias de cv del partido de Almejíjar de 1521	185

Fuente: las especificadas en nota 55. Abreviaturas: cn (cristianos nuevos o moriscos), cv (cristianos viejos), @ (arroba de aceite), az (azumbre de aceite). Elaboración propia.

Resumen

Durante el Antiguo Régimen los sistemas fiscales se basaron en el arrendamiento de rentas. Esta forma de recaudación indirecta adoptó una figura de pirámide, cuya cima estaba constituida por grandes arrendatarios (importantes hombres de negocios, banqueros, mercaderes), mientras que la base descansaba en una multitud de pequeños arrendatarios encargados directamente de recoger la renta en las diversas localidades. La historiografía se ha ocupado de los grandes agentes, pero los pequeños arrendatarios casi han pasado desaperci-

bidos. Existe incluso un grupo del que apenas nada conocemos, los arrendatarios eclesiásticos adjudicatarios de diezmos, tanto de la parte eclesiástica como real (tercias). Los clérigos arrendatarios fueron agentes internos que dinamizaron de múltiples formas los circuitos económicos de la Iglesia dentro de ella misma, especialmente en las zonas rurales, sirviendo de enlace con el mundo laico inversor. Tras el análisis del obispado de Almería, uno de los más pobres, así como del contexto ibérico, se concluye en la habitualidad de la actuación de los clérigos como arrendatarios de sus propios tributos y la importancia que tuvieron para el buen funcionamiento del engranaje recaudatorio decimal.

Palabras clave: Iglesia, fiscalidad, clérigos, diezmos, arrendamiento, Almería.

Abstract

Clerics tax tenants. The bishopric of Almeria in an Iberian context.

During the Ancien Régime, tax systems were based on tax collection. This form of indirect tax income adopted a pyramid shape, the top of which was made up of large tenants (important businessmen, bankers, merchants); the base rested on a multitude of small tenants directly in charge of collecting taxes in the various localities. The historiography has dealt with the large agents, but the small tenants have almost gone unnoticed. There is even a group of which we know very little, the ecclesiastical tenants who were awarded tithes, both from the ecclesiastical and royal part *(tercias)*. The tenant clerics were internal agents that dynamized in many ways the economic circuits of the Church within itself, especially in rural areas, serving as a link with the investing lay world. After analyzing the bishopric of Almeria, Spain, one of the poorest, as well as the Iberian context, we conclude that the clerics usually acted as tenants of their own tributes and that they were important for the proper functioning of the decimal tax collection system.

Keywords: Church, tax systems, clerics, tithes, tax collection, Almería.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.24
Para citar este artículo:
Sánchez-Montes González, Francisco, «"Sacra y Real Majestad, ¿a qué venís?...". La visita de Felipe IV a la Sevilla del Siglo de Oro». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.24

"SACRA Y REAL MAJESTAD, ¿A QUÉ VENÍS?...". LA VISITA DE FELIPE IV A LA SEVILLA DEL SIGLO DE ORO

*Francisco Sánchez-Montes González**

Sevilla tuvo la oportunidad de conocer a Felipe IV en el inicio de su reinado con motivo de su visita en el año 1624; fue la única ocasión para la ciudad de poder atestiguar la presencia física del rey, por lo que la llegada del monarca con la compañía de su amplio séquito se convirtió en un trascendente acontecimiento inmerso en el esplendor del tiempo barroco.

Es el propio rey quien en el año anterior manifestó su interés por visitar la capital hispalense y el litoral del reino debido a su "deseo de ver a Sevilla y visitar las costas"[1]; de hecho, aquella podría ser la primera presentación de Felipe IV ante sus gobernados fuera del ámbito de Madrid y la corte, por lo que, asegurado el viaje, se levantó una notable expectación al poder conocer físicamente a un joven monarca, próximo a cumplir los 19 años y con solo tres de reinado. Además, su visita llegaría en un tiempo optimista, casi de euforia, ya que al inicio del reinado se alentó la utópica idea de lograr la ansiada "restauración de la Monarquía", con la vuelta al lejano esplendor del imperio español y emulando las figuras de sus antecesores Carlos V y Felipe II; para lo cual Felipe IV contaba con la excepcional figura de Gaspar de Guzmán, tan vinculado a la propia Sevilla, un diseñador desde su propio poder de sueños y estrategias y el máximo defensor del ambicioso proyecto de reformas en pos de lograr una fuerte política que levantara al país de su postración.

La primera actuación del pretendido cambio de rumbo hacía necesario el abordar los tradicionales agobios financieros que acosaban a la monarquía; do-

* Universidad de Granada.
Esta publicación es parte del Proyecto de I+D+i PID2019-109489GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

1. F. Pérez de Estupiñán, *Salida del Rey, Nuestro Señor, don Felipe Cuarto de la villa de Madrid para la ciudad de Sevilla, jueves ocho de febrero de 1624*, en Sevilla, por _____, año de 1624. Ejemplar en la Real Academia de la Historia [RAH], sig. 9/3685, fol. 3-4, f. 64.

blegando el mal estructural de la deuda dinástica y la insolvencia crónica, mediante una nueva política de entendimiento institucional que al fracasar en sus primeros pasos dio razón de ser al desplazamiento de la corte hasta Andalucía: para su empresa Felipe IV y don Gaspar debían de contar con el apoyo de las ciudades representantes en las Cortes de Castilla –caso de Sevilla– y a tal fin, unos meses antes del viaje regio, en febrero de 1623, fueron convocados sus representantes en Madrid.

En aquella reunión de Cortes quebró el proyecto de Olivares al manifestar los procuradores su oposición frontal a determinadas propuestas de cambio, en especial al intento del establecimiento de los erarios, rechazando la exigencia a las capitales de reinos del cuantioso e inasumible servicio de millones que se pretendía recaudar. Pero además, como importante novedad, para aprobar una propuesta de gran cuantía se hacía necesario el "voto consultivo", hasta entonces inhabilitado, que limitaba en asuntos hacendísticos la acción directa de las Cortes, ya que para alcanzar cualquier sanción impositiva extraordinaria los representantes de los concejos, antes de pronunciarse, debían de contar con la ratificación de su ciudad.

La consecuencia del desacuerdo y rechazo fue el enfrentamiento de las ciudades con el poder gubernamental por causa de unos procuradores empeñados en defender sus intereses frente a la rapacidad fiscal de Felipe IV y su valido. Y la respuesta del poder ante aquel desaire y "atrincheramiento de las ciudades" fijó su acción sobre la actitud de las tozudas urbes andaluzas, pues a Sevilla se le unieron en un frente común las otras tres capitales del sur.

Surge así la intención de convertir la política de reformación en imposición, de modo que el gobierno de la monarquía muestra su verdadero rostro. Sin embargo, como paso previo, antes de aplicar la dureza, se optó por el convencimiento directo mediante el traslado del rey a las cuatro cabezas del sur con voto en Cortes, para así visitar a las capitales de los reinos andaluces y al reino granadino.

No era ningún secreto el motivo del viaje, pues de modo popular en las calles de Sevilla corría una expresiva crítica anónima que con sorna reflejaba el sentimiento colectivo:

"Sacra y Real Majestad, ¿a qué venís?
¿A ver la primer ciudad
Del mundo por mil razones?
No, ni ver a ver sus escuadrones
Ni sus fiestas; pues ¿a qué?
Escuchad y os lo diré:
A setenta y dos millones"[2].

2. Poesía anónima, cit. en A. Domínguez Ortiz, *Historia de Sevilla. La Sevilla del siglo XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006, p. 21. En 1526 sucede en Valencia una protesta que recuerda a Sevilla tras aprobar sus Cortes un subsidio extraordinario: un cartel anónimo en sus murallas rezaba "Temor, Ambición", con un dibujo del conde-duque en llamas arrastrando con cuerdas

Siendo necesario inclinar el apoyo de Sevilla y de las otras ciudades hacia la política económica, un asunto de enorme trascendencia, este no era el único motivo del viaje pues a tal interés se le sumaron otros objetivos, como el de lograr una mayor intensidad en la explotación de los recursos existentes en el territorio peninsular andaluz, por entonces considerado como poseedor de la mayor riqueza.

Se creía que Andalucía, de prosperar, podría llegar a contribuir aún más con la Corona y frente al evidente agotamiento de la Castilla interior. Tal idea incidía en especial sobre Sevilla, pues aún mantenía en una ficción la imagen de su esplendor del Quinientos y su crucial papel en la unión con el Nuevo Mundo. Así, el monarca debía conocer al importante papel del comercio americano ligado a la capital hispalense y la trascendencia de un emporio asentado en las aguas del Guadalquivir que, para desgracia de aquella Sevilla, todavía mantenía su imagen de ser la "gran ciudad, rica de edificios, y vecinos, tan poblada que aún se habita el río Socorro general de toda España, y esperanza común de sus ciudades"[3].

Otro objetivo de Felipe IV en el reino sevillano era el control de la frontera sur peninsular y el refuerzo del estratégico paso del Estrecho de Gibraltar. Ciertos sucesos todavía próximos, como fue el ataque inglés a Cádiz del año 1596, motivaban también la necesaria presencia del rey para conocer la situación, por lo que con motivo del viaje visitó la bahía gaditana y revisó la flota. Aunque aquella intención de un rearme para la protección territorial no pudo ocultar otra pretensión, en este caso de carácter expansionista, pues Felipe IV también abrigaba la idea de lograr una proyección política norteafricana en competencia con las potencias rivales angloholandesas. Lo hecho le dieron razón: al año siguiente de estar el rey en Cádiz, en un nuevo ejemplo de hostilidad, se produjo el fallido intento de asalto del vizconde de Wimbledon a la ciudad gaditana; en 1624 ya se presentía que tal ataque podía suceder, justificando el esfuerzo y necesidad que supuso seguir con el viaje hasta el límite fronterizo del reino pese a las inclemencias del momento:

> "Su Majestad a esta sazón, pronosticando cuán en breve caerían sobre el Andalucía las fuerzas y armas de sus émulos, la quiso antes visitar [...] anteponiendo a su salud tan justo fin, dejó su Corte y en el rigor del recio invierno hizo jornada

---

al rey y a los tres estamentos de Cortes añadiendo la frase: "¿Dónde lleváis a esta gente, Conde? (pregunta Felipe IV) Cuando sientan el fuego, ellos dirán dónde (replicó Olivares)"; vid. D. Lario Ramírez, «Un conato de revuelta social en Valencia bajo el reinado de Felipe IV», *Homenaje a Dr. Juan Reglá Campistol,* Valencia, Universidad de Valencia, 1975, 2 vols., t. 1, pp. 571-582; cit. por J. H. Elliott, *El Conde-Duque de Olivares, el político en una época de decadencia*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 268.

3. J. Herrera de Sotomayor, *Jornada que su Majestad hizo a la Andalucía,* Madrid, Imprenta Real, 1624. En Biblioteca Nacional [BN] VC/1014/81, f. 3. La crónica contradice la depresión socioeconómica en la que se halla inmersa Sevilla; vid. una obra clave y de título expresivo de A. Domínguez Ortiz, *Orto y ocaso de Sevilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991 (4.ª ed.).

a disponerle y ordenó esta tan solícito que el publicarla y su salida casi se vio en un mismo tiempo"[4].

En orden distinto el hecho de una visita regia cobra una notable importancia social: a la poderosa aristocracia andaluza, también a los poderes locales, se les abría la posibilidad de tener cerca al rey para exhibir su fuerza y energía con el fin de reposicionarse en el nuevo tiempo político, manifestando su renovada adhesión al sistema, sin por ello renunciar a privilegios, pues tras los festejos podían existir demandas. Antes debían de superar un escollo: estaban obligados a entenderse con el todopoderoso Olivares y el valido supo aprovechar bien la ocasión andaluza para exhibir músculo de fuerza, junto con presumir de sus raíces sevillanas, consagrando en el viaje a su imagen indisoluble con el rey. En realidad don Gaspar resultó ser el gran triunfador en el traslado a Andalucía, comenzó el camino como "duque" y lo finalizó encumbrado con su universal título de "conde-duque".

Es obvio que aquel no era un "viaje de diversión", aunque los días en Sevilla permitieron al monarca y su corte momentos felices, de ocio, que para la ciudad significaron acontecimientos memorables. De hecho así se plasmaron en las numerosas crónicas existentes[5] en las que se narra como Sevilla se unió de modo especial con "su rey". La capital hispalense, como pocas en Castilla, estaba habituada a coparticipar en los actos trascendentes de la monarquía[6] y se

4. G. Céspedes y Meneses, *Primera parte de la Historia de don Felipe IIII, rey de las Españas*, Barcelona, Sebastián de Cormellas, al Call. Año 1638, p. 366. Ejemplar en Biblioteca Universidad de Granada [BUGR], A-010-103.

5. La visita a Sevilla hizo surgir una nutrida producción coetánea de textos. Véase al respecto J. Herrera de Sotomayor, *op. cit.*; J. Espino, *Entrada del Catolicísimo Monarca de España Felipe IV en la muy noble y leal ciudad de Sevilla*, Madrid, 1624, BN, VC/107/8; Lcdo. Franco, *Relación de la entrada y recibimiento real de la Majestad del Rey d. Felipe III de este nombre, nuestro Señor, en la ciudad de Sevilla* […] *por el* _____Sevilla, Francisco de Lyra, 1624, ejemplar en Real Academia de la Historia [RAH, 9/3685, ff.11-12; l. García Picaño, *Breve relación de la venida y recibimiento en Sevilla de S.M. el rey D. Felipe IV*, [s.l.] por_____, escribano de Su Majestad, 1624, RAH, 9/3685, ff. 9-10; F. Pérez de Estupiñán, *op. cit.*; J. Alenda y Mira, *Relación de solemnidades y Fiestas de España*, Madrid, Rivadeneyra, 1903, 2 vols., quien recoge y publica varios textos al respecto, la mayoría proceden de BN; un ejemplo es *Viaje del Rey Felipe IV a Sevilla. Año 1624*, anónimo, s. l., p. 236; J. Palanco Romero, *Relaciones del siglo XVII*, Granada, Facultad de Filosofía y Letras, 1926, con reed. por Francisco Sánchez-Montes González, Granada, Universidad de Granada, 2021; en su obra Palanco, junto a Lucas García Picaño, publica la anónima *Relación del Recibimiento y fiestas que se han hecho a Su Majestad en la ciudad de Sevilla* […] *este año 1624*, s.l., pp. 74-76. Una rareza es la composición de F. León y Arce, *Perla en el Nuevo Mapamundi Hispánico, al mediodía de Sevilla y costas. Jornada real de Su Majestad. Primera parte: con la pintura de los horizontes, jamás visto*, Madrid, Juan González, 1624, con un ejemplar en Österreichische Nationalbibliothek, Viena, Austria, sig. 38. E.91.

6. Señalar la amplia producción al respecto de J. J. García Bernal, *El Fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006; del mismo autor, «Ceremonias Reales y Cultura Política en la Andalucía Moderna», *Historia de Andalucía*, Vol. VI, *Entre el Viejo y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Planeta, 2006, pp. 273-285; junto con «Memoria funeral de los Austrias. El discurso histórico y las noticias políticas en las exequias sevillanas de los siglos XVI

prestaba, con la mayor eficacia, a la propaganda del sistema mediante la incesante celebración de los nacimientos y bautizos, de bodas y exequias de reyes…, coadyuvando eficazmente a la glorificación de la monarquía y más aún con el entonces instrumento de la fiesta barroca que fragua en el modelo del monarca ante sus súbditos como eje principal del cosmos. En consecuencia, su llegada tenía que ser una "entrada triunfal", inspirada en el mundo clásico, dejando a los "oscuros asuntos de negocios" tras la puerta o detrás del telón del escenario, para que nada pudiera velar el mostrar con todo esplendor al Rey Planeta.

Señalada la inicial intención de rey, la decisión de visitar el territorio andaluz se debió adoptar a fines del año 1623 o en enero del siguiente 1624. Un documento de Palacio[7], dirigido por el monarca a su caballerizo mayor, el duque del Infantado, ordena asuntos de interés que conciernen a su traslado con la corte con rumbo a Andalucía:

> "Conviniendo por algunas consideraciones de mi servicio dar una visita en persona a Andalucía y sus costas he resuelto hacer esta Jornada tan a la ligera como estoy en este sitio y que en los lugares donde pasare no se hagan fiestas recibimientos ni entradas dejando esto para mejor ocasión […] como me fío de vosotros y ayudado haréis hacer sin perder ningún punto relaciones muy particulares de los que sea menester […] Y al Presidente de Hacienda he ordenado que demás de los ordinarios que faltan y provea luego cincuenta mil ducados para salir de aquí y tenga dinero precavido en Córdoba, Sevilla y Granada. En el Pardo a 26 de enero de 1624 al duque del Infantado".

Resalta la petición a las localidades de no celebrar su llegada, que evidentemente fue incumplida pese a ser informadas de las ciudades de lo que su rey quería. En tal sentido, el cabildo sevillano da cuentas de la llegada a fines de enero de una carta de Olivares dirigida al veinticuatro Fernando Saavedra y Monsalve "sobre la venida de su Majestad" y de la que existe referencia directa en crónica de Lucas García Picaño que indica cómo ha de ser "la venida muy ligera. Las entradas en un coche y sin recibimiento"[8], aunque contraviniendo tal petición Sevilla argumentó la necesidad del "arreglo y adorno de las calles" y se puso manos a la obra para celebrar el acontecimiento[9].

En la corte surgen una serie de disposiciones paralelas motivadas sobre la compleja organización que suponía el viaje regio. Más aún debido al numeroso acompañamiento previsto para el rey y del que también se informó a la ciudad. Así destaca la pormenorizada *Memoria de por donde ha de caminar Su Ma-*

---

y XVII», en Krista DE JONGE, Bernardo José GARCÍA GARCÍA y Alicia ESTEBAN ESTRÍNGANA (eds.), *El legado de Borgoña. Fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes, Marcial Pons, 2010.

7. Archivo Palacio Real, Madrid [APR], sec. Histórica-caja 192.

8. L. GARCÍA PICAÑO, *op. cit.*, f. 9.

9. Archivo Municipal de Sevilla [AMSe], Actas de Cabildo, 31 de enero de 1624, H/1708.

gestad[10], que dio origen a un documento en el que especificaba, paso a paso, el itinerario a seguir por la comitiva.

Por fin, con los preparativos culminados, se produjo la salida hacia Andalucía el 8 de febrero de 1624 para cumplir con una visita[11] que alcanzó los 69 días de duración, siendo su paso por Sevilla la estancia más prolongada.

El rey "nunca viaja solo" y así Felipe IV lo hizo rodeado de todo un séquito y corte, obedeciendo a un rígido código de protocolo que marcaba la jerarquía, pues sobre todo cobra fuerza el poder de la imagen y los instrumentos propios para su realce. De este modo se presenta en Sevilla en carruaje regio, como punto clave para la visualización mayestática del poder[12]; tomando asiento en su trono andante y en el elevado estrado de su coche donde ha de ser visto por los súbditos y él puede mirar; alejándose también del contacto directo con el pueblo y más aún de la tan conocida y anterior gloriosa imagen ecuestre del monarca[13]. En consecuencia, el recurso al carruaje no solo se hizo para la ciudad hispalense, pues en todas las localidades de Andalucía el rey hizo su entrada utilizándolo; señalándose en muchos textos la importancia de aquel modo de presentarse y no visto hasta entonces. Un ejemplo fue Málaga, en la que el uso del coche real fue

10. Documento del que se informa a Sevilla, señalando las distancias del trayecto que según "hicieron esta relación Juan de Villegas y Juan Rodrigo de Morales, regidores de Gibraltar" para cumplir con el itinerario previsto pese al "mal tiempo y caminos estropeados", APR, sec. Histórica-caja 192.

11. El viaje es de sobra conocido, véanse al respecto: A. Domínguez Ortiz, «El periplo andaluz de Felipe IV», en A. Domínguez Ortiz (dir.), *Historia de Andalucía*, t. VI, *Los inicios del capitalismo (1621-1778)*, 8 vols., Barcelona, Planeta, 1980, pp. 17-19; J. Mercado Egea, *Felipe IV en las Andalucías*, Santisteban del Puerto, Jaén, ed. por el autor, 1980; D. Cejas Rivas, «Festejando al Rey y encumbrando al Conde-Duque: el viaje de Felipe IV a Andalucía (1624)», *Revista Anahgramas*, III, 2016, pp. 230-271; F. Sánchez-Montes González, «Resistencias y élites: su Majestad Felipe IV en Andalucía», en F. Sánchez-Montes González, J. J. Lozano Navarro y A. Jiménez Estrella (eds.), *Familias, Élites y Redes de poder cosmopolitas de la Monarquía hispánica en la Edad Moderna*, Granada, Comares, 2016, pp. 309-335; del mismo, «La estancia de Felipe IV en Granada en 1624», *Andalucía en la Historia*, 56, julio 2019, pp. 56-61; junto con *El Viaje de Felipe IV a Andalucía en 1624. Tiempo de recursos y consolidación de lealtades*, Granada, Universidad de Granada, 2020 (2.ª ed. revisada).

12. Junto a la razón práctica en el viaje existe un lenguaje interpretativo, pues se trasladó la imagen y modelo mitológico del carro de los dioses Apolo y Helio y la paralela del carro triunfal romano; asimilando al monarca con la divinidad clásica en la que Apolo, dios de la divina distancia, amenazaba o protegía desde los cielos, presidía las leyes de la religión y las constituciones de las ciudades; mientras que Helio, dios coronado por el sol, conduce un carro por el cielo hasta el mar.

13. Tan solo el rey, y por delegación sus virreyes, podían utilizar los "tiros largos" de seis caballos y coche descubierto que posibilitaban su visión pública. Su modelo a caballo se trasladó al plano estético, con el recuerdo de Tiziano y su *Batalla de Mühlberg* y en el caso de Felipe IV debido a genialidad de Velázquez y su retrato ecuestre del rey (c.1635) o bien a Gaspar de Crayer por su Felipe IV a caballo (1628-1632); y a su vez a la escultura por la magnífica obra de Pietro Tacca (1640) situada en su primer emplazamiento en el Jardín de la Reina del que fue palacio del Buen Retiro.

tan alabado[14]; pero también aquel aparatoso instrumento de transporte dio lugar a múltiples problemas y jugosas anécdotas como la de Tarifa:

> "Las revueltas que a la plaza conducía y las estrechas puertas de ésta no permitieron el paso de la carroza real, y fue preciso deshacerla […] el Conde-Duque, reprendió al Gobernador con acritud porque no dispuso ensanchar aquellas. `Las puertas no se han hecho para que entren carrozas, sino para que no entren enemigos´ contestó dignamente el Gobernador al adulador favorito"[15].

Incluso en la Alhambra, para lograr la entrada de la carroza por su acceso de la Puerta del Carril, se tuvo que actuar en las casas de la medina del recinto ocupadas por Mateo de Buenrostro y Hernando de Palacios, cercanas a la iglesia de Santa María y de propiedad real, siendo necesario destruir parte de su obra para ensanchar la calle[16].

Los asistentes al espectáculo en Sevilla de la entrada triunfal del rey, junto con la carroza real abriendo paso por las calles, pudieron conocer a los integrantes de una espectacular comitiva llegada desde Madrid[17] y compuesta por personajes de la Corte y la administración, por miembros de la nobleza e Iglesia, con insignes representantes de las Letras, además de la guardia del rey y un numeroso grupo de oficios palaciegos.

A la cabeza, junto a Felipe IV, viajaba su hermano Carlos de Austria[18], y tras él, en orden de prelación, el omnipresente Gaspar de Guzmán que ejercía en la ocasión de sumiller de corp y caballerizo mayor. El duque del Infantado, de avanzada edad, ocupaba el cuarto puesto del séquito junto a la dignidad eclesiástica del nuncio papal Giulio Cesare Sacchetti, quien es un pro-Olivares, algo

---

14. G. Gascón de Torquemada, *Gaceta y nuevas de la Corte de España desde el año 1600 en adelante*, Madrid, Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía (ed. facsímil), 1991, p. 193; una crónica local sobre la presencia del rey en Málaga de C. García de la Leña, *Conversaciones históricas malagueñas*, Málaga, Oficina del Impresor de la Dignidad Episcopal, 1790, pp. 104-105; vid. la reciente aportación de A. Alvar Ezquerra, *Felipe IV. El Grande*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2018, con el capítulo concreto «El viaje a Andalucía de 1624», pp. 215-241.

15. L. Acosta de la Torre, *La cuestión de Gibraltar: apuntes históricos, críticos y políticos*, Madrid, imprenta de Tomás Rey y compañía, 1869, pp. 21-22.

16. Archivo del Patronato de la Alhambra y Generalife [ALHG], leg.152-1.

17. Una completa nómina de los participantes en D. Pérez, *Relación de las fiestas que el Marqués del Carpio hizo a el Rey Nuestro Señor. Las que jueves y viernes 22 y 23 de Febrero se hicieron en Córdova y el servicio que el obispo hizo a Su Majestad. Y memorial de todas las personas, Consejeros y oficios que en este viaje acompañan a la Real persona del Rey*, Sevilla, por Diego Pérez, 1624, ejemplar en Biblioteca de la Universidad de Sevilla [BUS], sig. A/109/085 (126).

18. Carlos de Austria (1607-1632) no tenía casa propia, permaneciendo siempre en la corte de palacio, cercano al monarca. Hasta el nacimiento en 1629 de su sobrino Baltasar, Carlos pudo ser heredero; Olivares siempre desconfió de aquel infante "tan dócil" y susceptible de ser manejado, considerando que era mejor tenerlo cerca, procurando así influir en él para ganarse su confianza; vid. J. H. Elliott y J. F. Peña López, *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares*, 2 vols., Madrid, Centro de Estudios de Europa Hispánica-Marcial Pons, Alfaguara, 1981, vol. 1, p. 53.

infrecuente entre los representantes pontificios en Madrid[19]; además del cardenal Zapata. En la nutrida representación de corte se ubicaban los gentilhombres de la Cámara, destacando el marqués de Castell Rodrigo y el almirante de Castilla; además del conde de Santisteban del Puerto y señor de Ibros, en cuyo palacio se hospeda el monarca a la ida y regreso del viaje; aunque quien sobresale en el séquito de entre los miembros de la nobleza territorial andaluza es el marqués del Carpio, en cuyos dominios se celebró unos días antes el paso de Felipe IV con tales agasajos que motivaron una crónica particular[20]; contando además con la presencia de su hijo, Luis Méndez de Haro, nombrado gentilhombre de la boca en octubre de 1622, por lo que entra en la esfera política de su tío Gaspar de Guzmán. La alta administración también estaba representada, en especial con la figura del conocido Andrés de Prada en el ejercicio de su oficio de secretario de Estado; y la capilla del rey cristianísimo se visualizaba en su capellán mayor Diego de Guzmán, desde el año 1616 nombrado patriarca de las Indias; quien actuaba en unión con el confesor portugués fray Antonio de Sotomayor.

Entre los caballerizos destacaba por su fama Gaspar de Bonifaz, costiller desde 1612 e incluso autor de una obra del Arte del toreo, quien sería gobernador de Aranjuez y luego corregidor de Córdoba[21]. Se le añadía la participación de la guardia real de acompañamiento, que no era muy numerosa pese a la necesaria protección del monarca, pues se componía entonces de "36 soldados, 12 archeros, 12 españoles y 12 de la guarda Tudesca y 2 cabos de escuadra españoles y tudescos, y Fernando Verdugo, teniente de la guarda española, por gobernador de esta gente"[22]. Además se le añadían los oficios de boca (despensero mayor, panatería, cava, cocina de boca, salsería, guardamangel, potajería, cocina de estados, pastelero, panaderos…) junto con la extensa nómina de quienes cumplían con otros varios oficios y ayudas de corte: médicos de cámara y familia, boticario, sangrador, cirujano y barberos.

De modo señalado entre el séquito estaba también Francisco de Quevedo, quien participa en el viaje tras recobrar la libertad del exilio en su aldea, ya que fue rehabilitado por la gracia regia concedida con motivo de la venida del príncipe Carlos Estuardo. Y precisamente en la casa de la Torre de Juan Abad, que

19. Llega a informar que "El conde de Olivares, aunque celoso de su cargo y violento en su conducta, actúa con honradas intenciones y está dotado de una inteligencia superior a la que cabría esperar dada su edad y experiencia»; vid. J. H. Elliott, *op. cit*., p. 296.

20. J. Páez de Valenzuela y Castillejo, *Relación del recibimiento, hospedaje y fiestas q*[ue] *el Marques del Carpio*[...] *hizo al Rey D. Philippe IIII* [...] *en su estado, y villas del Carpio, y Adamuz, y cacería de sus montes lunes a los 19 del mes de febrero de este presente año de 1624*, Córdoba, Salvador de Cea Tesa, 1624.

21. G. Bonifaz, *Reglas del Torear,* Madrid, prensas de la viuda de Juan González, 1635. Su nombramiento como corregidor cordobés, extraordinariamente favorecido por Felipe IV a raíz del viaje, se hizo pese a las advertencias de la Cámara sobre su impericia; vid. J. I. Fortea Pérez, «Los corregidores de Castilla bajo los Austrias: elementos para el estudio prosopográfico de un grupo de poder (1588-1633)», *Studia Histórica: Historia Moderna,* 34, 2012, pp. 99-146, p. 126.

22. D. Pérez, *op. cit*., f. 4.

era de su propiedad, se alojó Felipe IV en aquel viaje. La experiencia de la participación de Quevedo se plasmó en la expresiva carta que escribió a su protector marqués de Velada, que se centra en el momento del paso de la comitiva por el reino de Jaén; siendo un texto que conocemos gracias al antequerano Pedro de Espinosa, un poeta vinculado al VIII duque de Medina Sidonia, autor también de un texto acerca de la visita de Felipe IV a Doñana durante el mismo viaje[23]. En la corte se cultivaban las Letras, pues junto con Quevedo, se trasladaron el poeta y predicador real fray Hortensio Paravicino, además del cortesano Antonio Hurtado de Mendoza, llamado con el sobrenombre de Discreto de Palacio, autor de un vejamen a representar ante el rey en la Universidad de Sevilla, algo que nunca sucedió[24].

Para alcanzar Sevilla fue seguido partiendo de Córdoba el camino real de Andalucía con una parada en la Venta del Arrecife[25] "donde comieron los Señores todos en el campo en sus coches y la gente repartida en ranchos". Allí fue donde se preparó la entrada en la capital hispalense y Felipe IV envió a la ciudad en su anuncio "un gran presente de regalos al nuevo Arzobispo"[26]; continuaron viaje para dormir en Écija, "donde se tuvieron la noche una máscara muy lucida"[27] y al día siguiente, en muestra del entendimiento del nuevo monarca con la nobleza andaluza, el duque de Arcos recibió en el castillo de Monclova a su rey para ser nombrado miembro del Consejo de Estado; obsequiando el noble andaluz "a Su Majestad [con] ocho caballos regalados y seis mulas de tiro"[28].

---

23. Tiene fecha y lugar, 17 de febrero de 1624 en Andújar; vid. F. Quevedo Villegas, «[Carta] De don Francisco de Quevedo, en que refiere a un amigo algunos sucesos de la Jornada de su Majestad», *Epistolario completo*, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1946, pp. 113-119, p. 530; vid. R. Morales Raya, «Un dato para la revisión cronológica del romancero de Quevedo», *Studia aurea: actas del III Congreso de la AISO* (Toulouse, 1993), vol. 1, *Poesía*, Universidad de Navarra-GRISO, 1996, pp. 405-414. Forma parte también de la crónica de p. espinosa, *Bosque de Doñana. Demostraciones que hizo el Duque VIII de Medina Sidonia a la presencia de S.M. el rey Felipe IV en el bosque de Doñana*, Sevilla, por Iuan Cabrera, frontero de las casas de Don Iuan de Ginestrosa, que solía vivir allí el Correo Mayor, 1624; en M. Bernal (reed. con estudio preliminar), Sevilla, Padilla Libros Editores & Libreros, 1994, que incluye la «Carta de don Francisco de Quevedo y Villegas al Marqués de la Velada y de San Román, dándole cuenta del viaje por Andalucía con el rey Felipe IV», pp. 69-78.

24. A. Madroñal Durán, «El `Vejamen´ de Antonio Hurtado de Mendoza en Sevilla (1642) y su relación con una carta de Quevedo», *La Perinola: Revista de investigación quevediana*, 8, 2004, pp. 235-256.

25. Del árabe *al-rasif*, que significa *camino*, la vía de conexión central de Andalucía, una crónica cita a Francisco Gil como el entonces dueño de la venta. Sobre su significado el coetáneo Covarrubias señala que "Arracife" es un "camino empedrado, como antiguamente había muchos en España hechos por los romanos, como el camino que llaman de la Plata"; vid. S. de Covarrubias Horozco, *Tesoro de la Lengua Castellana*, en Madrid, por Luis Sánchez, 1611; ed. íntegra e ilustrada por I. Arellano y R. Zafra, Pamplona, Universidad de Navarra, 2006, p. 216.

26. El nuevo arzobispo de Sevilla, sustituto del conocido Pedro de Castro y Quiñones, era desde marzo Luis Fernández de Córdoba, quien ocupó el cargo poco más de un año, pues falleció en junio de 1625 en la ciudad hispalense.

27. J. Herrera de Sotomayor, *op. cit.*, f. 2 v.

28. "Enterado el duque de la falta de mulas y caballos, dispuso que sus caballerizas llevaran a Carmona seis magníficas mulas de un mismo color y ocho excelentes caballos, obsequio que agradó

Ya cerca de Sevilla el séquito comió en Carmona, donde llegó una delegación de Sevilla con el fin del saludo inicial al rey; no pareciendo que estuviera preparado aún el camino del trayecto, pues se indicó la necesidad de su mejora:

> "… partieron a Carmona los Diputados que la Ciudad tenía nombrados para que allí besasen Su real mano y diesen la bienvenida, habiendo enviado antes a Andrés de Oviedo maestro mayor de las obras de Sevilla con gran cantidad de peones para allanar el camino y abrirlo en partes que con dificultad podrían pasar los coches, desmontar y cortar algunos árboles"[29].

El último día del mes de febrero se produjo la "entrada secreta" del rey en Sevilla; que en realidad no fue tan discreta como era de suponer, pues el rey realizó un primer recorrido urbano acompañado por el teniente de alcaidía y con ciertos caballeros, visitando los Reales Alcázares, aunque se optó por alojarlo extramuros de la ciudad en el convento de San Jerónimo de Buenavista[30]:

> "Jueves por la mañana temprano, ultimo de Febrero, llegó Su Majestad a comer a S. Jerónimo de buena vista: vino a las dos Su Excelencia a ver el Alcázar, que estaba extremadamente aderezado, y los jardines como pudieran por Mayo: y todo tan bien dispuesto, y en tan breves días, que con millares de oficiales dudara yo que en muchos más se pudiere hacer lo que vi, todo lo cual se debe al cuidado y puntualidad de don Fernando de Céspedes y Velasco, Teniente de Su Excelencia en la Alcaidía de estos Reales Alcázares"[31].

El gran acontecimiento de la recepción se produjo al día siguiente con la entrada oficial de Felipe IV en Sevilla; incluso el cielo quiso contribuir al esplendor de la jornada para que los sevillanos pudieran vivir un "viernes, primero de Marzo, día del Ángel de la Guarda, que amaneció e hizo todo el día como para tan gran solemnidad podía pintar el deseo, de claro, sin aire, ni frío"[32]. La ciudad estaba preparada para mostrar su firme fidelidad, pues pese a las circunstancias y motivo del viaje sus habitantes se creían merecedores de aquella visita, ya que "si bien con cortas fuerzas y grande empeño, no olvidada de su grandeza, si penada por su corto poder, trató de recibirle, sino con ostentación mayor que en voluntad y ánimo, ninguna otra ciudad del mundo la iguala, con las muestras de regocijo que pudiese"[33].

---

sobremanera al Rey: mandó fueran conducidos a Sevilla donde hizo su entrada en coche tirado por las seis mulas seguido por los caballos enjaezados", en «Copia de una carta escrita a un caballero de Sevilla de la salida que el Duque de Arcos hizo a besar la mano a Su Majestad al castillo de la Monclova», BN, varios, papeles de la Biblioteca de Osuna, cit. por M. Agulló y Cobo, «Relaciones de sucesos (1620-1626)», *Homenaje a don Agustín Millares Carlos,* 2 vols., Las Palmas de Gran Canaria, 1975, vol. 1, pp. 349-380; vid. también J. Herrera de Sotomayor, *op. cit*., f. 3.

29. Lcdo. Franco, *op. cit*., ff.11-12.
30. Se trata de un sitio con tradición en el alojamiento regio, pues fue utilizado por los Reyes Católicos, por Fernando y Germana de Foix (años de 1508 y 1511) y por Carlos V en víspera de la boda con Isabel de Portugal.
31. L. García Picaño, *op. cit*., f. 9.
32. *Ibidem*. f. 9.
33. F. Franco, *op. cit*., f. 1.

Y la excepcional ocasión que se vivió en la Puerta de la Macarena[34] quedó testimoniada en la crónica:

> "A las cuatro dadas de la tarde entró Su Majestad vestido de pardo, bordado de oro, botas blancas y muchas plumas, en un coche de seis mulas, y en el segundo testero el Señor Infante don Carlos, de encarnado y plata, y en un estribo el Conde de Olivares […]. Estaban las calles muy bien aderezadas [con] el mayor concurso de gente que jamás se ha visto, en los balcones y ventanas las más Señoras del lugar, y todos apellidando a voces en descubriendo a Su Majestad viva el Rey, guárdelo Dios cien mil años, repitiéndolo cada persona, sin cesar, infinitas veces"[35].

El magnífico escenario merecía todo acompañamiento y así sucedió con el uso de la pólvora y el lujo de la vestimenta con la que el rey y sus acompañantes mostraron los signos externos de su poder. Una vez llegados, desde la Puerta de la Macarena se desplegó el itinerario seguido por la comitiva para recorrer las calles y sitios esenciales de Sevilla en los que de modo cuidadoso el cabildo preparó la ciudad con el fin de exhibir sus puntos estratégicos y principales con sus mejores galas[36]. En la entrada se situó Juan Ramírez, hijo de asistente, junto con la "infantería de la ciudad", señalando desde la posta inicial los otros cinco lugares elegidos en orden de importancia: la Feria, Pilares de Hércules, barrio del Duque, San Francisco y el Alcázar; siendo el último, en razón a su relevancia, el ocupado por Sebastián de Casaus, veinticuatro y teniente aguacil mayor, junto con Antonio de Monsalve, alcalde mayor de Sevilla.

Sin embargo, pese a la estricta organización del protocolo, nada pudo impedir que con cierto peligro para la seguridad las calles y plazas fueran inundadas por una muchedumbre de sevillanos deseosos de acercarse al rey y espectáculo, ya que "la gente que salió a la Puerta de la Macarena y Hospital de la sangre fue infinita, y no con poco trabajo se pudo formar un campo de las primeras cinco compañías por orden de Juan de Villalta, sargento mayor"[37].

---

34. Como tal arco triunfal debía servir de entrada cesarista; sin embargo, por su pobre ornato y ruinoso estado, fue urgente adecentar la puerta al modo característico y efímero de tiempo barroco pues "por no estar labrada se adornó y edificó de cantería hechiza, que por la brevedad del tiempo no se pudo hacer más que de tablazón, tan al natural y correspondiente a la piedra viva que en nada se diferenciaba a la vista"»; *ibidem*, f. 3.

35. L. García Picaño, *op. cit*., f. 9.

36. En la Macarena, con Juan Ramírez, se situaron los veinticuatro don Rodrigo Suárez, don Alonso Martel, don Pedro López de Mesa y don Juan de Mendoza; junto con la compañía de don Diego de Portugal y en ausencia el alférez Miguel Fernández Pereira; la Feria fue ocupada por los veinticuatro don Diego de Guzmán y don Diego de Ávalos; en los Pilares de Hércules servían don Lucas Pinelo y don Fernando de Saavedra; en el llamado barrio del Duque don Baltasar de Porras, don Rodrigo de la Torre y Vera, escribano mayor de Sevilla, además del jurado don Alonso de Laredo; en San Francisco se emplazó el veinticuatro don Pedro de Machuca, Gómez de Figueroa y el también veinticuatro don Juan de Céspedes.

37. Se señala además, no sin cierta ironía, que "las calles estuvieron curiosamente aderezadas y más limpias que han estado en muchos años", L. García Picaño, *op. cit*., f. 9.

Todo acontecimiento construye anécdotas, sean ciertas o no, que se prestan en la memoria colectiva a la pervivencia del recuerdo. Una de ellas, de aquel día, habla de la prisión de la ciudad y la esperanza de los reclusos de la magnanimidad regia, así "llegando el rey frente a la Cárcel Real, los presos de ella se alegraban en ver a su real presencia clamando libertad, abrieron una gran jaula de pájaros, que tenían una letra en que significaban su prisión: 'Los presos desta prisión / hoy esperan libertad con ver a Su Majestad'"[38]. Y en un hecho diametralmente opuesto, que parte de la conocida afición y "querencia" del rey a los asuntos de faldas, se señala que cuando pasó la comitiva ante la casa del barrio del Duque que era la "morada del Señor don Fernando Ramírez, Asistente, que estaba aderezada la delantera de ella con adornos de tapices y colgaduras vistosas y ricas, y en sus balcones el mayor adorno de Señoras de esta ciudad, puesto que dice puso Su Majestad particularmente los ojos"[39].

Los días de diversión en Sevilla sucedieron en unión con las consabidas visitas del rey a edificios de todo tipo, así fue con "los Conventos más insignes de Religiosos, como el de San Francisco, San Pablo, San Agustín, la Compañía, el Colegio de San Isidro del campo, i la Cartuja"; incluso realizando una visión desde la Giralda, que fue engalanada a tal fin, pues "subió a la Torre de esta Santa Iglesia [Mayor], teniendo adornadas con doseles las cuatro ventanas del reloj, de donde Su Majestad tendió la vista con mucho gusto"[40].

Hubo fiestas, representaciones de teatro y mascaradas con acompañamientos de música y bailes y conoció lugares como "Las Cuevas [donde] gran número de gitanos tocando adufes y sonajas y bailando maravillosamente"[41]; asistiendo también a espectáculos nocturnos en los que la ciudad "toda se encendió en fuegos [sin encarecimiento de amor] de que dieron muestra las luminarias, barriles y hachas que se pusieron e invenciones de fuego"[42]; mostrando una querencia y predilección por el Guadalquivir, el "entretenidísimo río"[43] en el que:

> "… tuvo gustó de ver la pesca del alamillo, y como en sus orillas deseaban ofrecerle los mayores gustos del mundo asimismo se paseó algunos días en una falúa que para este efecto la ciudad le tenía hecha […] ricamente aderezada y dorada toda, con vistosos faroles, y cubiertas, muchos gallardetes de tela de oro

38. Anónimo, *Relación de la entrada del Rey en Sevilla viernes a primero de marzo de este año de 1624 y lo sucedido allí adelante*; cit. en J. Mercado Egea, *op. cit.*, p. 25.

39. L. García Picaño, *op. cit.*, f. 4.

40. F. Franco, *op. cit.*, f. 4.

41. Anónimo, *op. cit.*, s.f.

42. J. Herrera de Sotomayor, *op. cit.*, f. 3.

43. Consciente del papel económico del Guadalquivir, para la ampliación de su cauce hizo venir a dos ingenieros flamencos con el fin de "procurar hacerle navegable por lo que esto convendría para el aumento del comercio" estipulando su pago en "10.000 r. de contado y el resto en letra pagable en Sevilla a 12 de mayo de 1624", AGS, Consejo y Juntas de Hacienda, leg. 605-15 (Casa Real).

> carmesí, y en el Real de ellos de una parte bordadas las armas Reales y de la otra el Patrón de España Santiago a caballo"[44].

Pero sin duda tras aquel escenario efímero del Barroco no debemos olvidar que se ocultaba la mísera realidad de Sevilla y cómo el fin último del viaje real era doblegar la resistencia local del cabildo hispalense. Días antes de la llegada se reunieron los representantes de la ciudad para dar respuesta, negativa, a la petición por escrito de Olivares de 30.000 escudos de oro. Era imposible asumir tal cantidad por la crítica situación económica que existía, pero había que despejar cualquier duda sobre la lealtad de la ciudad al rey, ya que "en todos es conocido Su Señoría el amor con que esta ciudad acude al Servicio de su Majestad"[45]. Incluso don Gaspar era consciente de los problemas y en uno de sus *Memoriales* a Felipe IV le señala "el miserable estado en que se hallaba Sevilla, que por ventura no lo ha tenido peor en justicia, hacienda y gobierno", denunciando la corrupción de su concejo[46]. En contraste, no por ello cejó en sus exigentes pretensiones sobre "su ciudad".

La cabeza visible para la defensa de los intereses sevillanos era Fernando de Melgarejo[47], representante en Cortes, y quien ya en 1622 manifestó su oposición a la Junta de Reformación promovida por Olivares para aliviar los males del reino. Desde ella surgió una lucha soterrada en la que el valido no logró pese a intentarlo apartar a la poderosa familia Ortiz de Melgarejo del poder municipal; en contraprestación contaba con el apoyo del asistente Fernando Ramírez Fariñas, en tanto que representante del rey en Sevilla, además de con un grupo de leales a la causa regia que eran veinticuatro dispuestos a apoyar su petición. Mientras que, al margen de tensiones, parecen quedar otros que están sobre asuntos bien distintos. Así sucede con el procurador Juan Ramírez de Guzmán, quien dedica su esfuerzo a lograr el apoyo del rey para la canonización de san Fernando[48].

Un instrumento clave era la representación teatral, de gran difusión, que se prestó a la crítica o el apoyo de unos y otros. En esos días era puesta en es-

---

44. J. Herrera de Sotomayor, *op. cit*., f. 5. El gasto de la falúa de 5.000 escudos de oro resultó exorbitante para un concejo en ruina; A. Domínguez Ortiz, «El periplo andaluz de Felipe IV…», p. 18.

45. La reunión de 26 de febrero, una semana antes de la llegada, se opone al exigente Olivares, que no al rey; AMSe, Actas de Cabildo, 26 de febrero de 1624, sig. H/1633.

46. A. Domínguez Ortiz, *Historia de Sevilla…*, p. 21.

47. Se cuenta que en el Corpus de 1630 fue protagonista de un escándalo al exhibirse con su amante en un asunto que acabó con la muerte de su mujer, y al poco él fue asesinado por un criado mulato; vid. la obra clásica de J. Velázquez y Sánchez, *Estudios históricos, biográficos y curiosos*, Sevilla, s.e., 1884, con reed. Sevilla, Diputación Provincial, 1965.

48. A él le interesa "vivamente a la solicitud de la canonización de nuestro Santo Rey […] que él mismo con otro Caballero procurador hablase al Rey en nombre del Reino, y lo procurase inclinar a que ilustrase sus principio de reinado con acción tan gloriosa", para lo cual entrega al monarca una memoria "a que respondió benignamente cuando ya estaba resuelto su viaje a Andalucía"; D. Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, Metrópoli de Andalucía*, Madrid, Imprenta Real, 1677, 5 vols., pp. 303-305.

cena en la capital hispalense la obra titulada *La Estrella de Sevilla*, que sin ningún tapujo sintonizaba con el rechazo popular a las peticiones del rey a la ciudad. Su argumento, desarrollado sobre unos supuestos hechos históricos, dibujaba los principales personajes en la figura de un rey –Sancho el Bravo– y la de su valido –Arias–, ambos tiranos del pueblo, quienes intentan seducir a la sevillana Estrella de Tavera, una mujer casada, actuando del modo más ruin y en contraste con las fiestas y honores con los que eran agasajados en su visita a la capital hispalense. Como respuesta, la ciudad y sus representantes se alzaban, dando una lección al monarca y su privado ante su arbitrario y deshonroso modo de comportarse, poniendo así límite a la autoridad real[49]. No podía pues existir un guion más próximo a la realidad, pero como contrapunto surgen otros textos de signo opuesto y en alabanza de la presencia del rey en Sevilla; destacando la obra de Hipólito de Vergara *Del santo rey D. Fernando y de la Santísima Virgen de los Reyes*, que es escenificada por Cristóbal de Avendaño "estando el Rey Nuestro Señor en Sevilla […] con tan gran ocasión":

> "El Rey, que viva mil años,
> con celestial movimiento
> honra a la noble Sevilla,
> de su lealtad justo premio"[50].

Convirtiéndose la unión de Felipe IV en una vindicación más de la santidad de Fernando III y en pro de su canonización en unión con la venerada imagen de la Virgen de los Reyes de la capilla real catedralicia; la cual fue visitada por el rey el mismo día de sus llegada:

> "Fue Su Majestad a la Iglesia Mayor, y de espacio a puerta cerrada [por no poder detener el gran concurso de gente] visitó sus devotas Capillas y grandes Reliquias […] antes que entrase en Sevilla, quiso Jueves en la noche hacer oración en ella, que estuvo toda cercada de hachas blancas y con tal prevención como para recibir al mayor Monarca de la tierra […] lo primero que codició ver fue el Templo de Su ciudad"[51].

Otro ejemplo que muestra la tensión fue la "prudente" suspensión del vejamen escrito por Antonio Hurtado de Mendoza[52] para otorgar, de modo so-

---

49. Escrita en 1623, fue atribuida a Lope y actualmente al dramaturgo murciano Andrés de Claramonte, quien también era actor, por lo que es posible que se hubiera desplazado con su compañía a Sevilla; F. Armas, «Un nuevo Hércules y un nuevo Sol: la presencia de Felipe IV en *La estrella de Sevilla*», en J. Villegas (ed.), *Lecturas y relecturas de textos españoles, latinoamericanos y US latino. Actas Irvine 92*, California, Estados Unidos, Asociación Internacional de Hispanistas, vol. 5, 1994, pp. 118-126; un análisis en F. Cantalapiedra Erostarbe, *El teatro de Claramonte y «La estrella de Sevilla»*, Erfurt, ed. Reichenberger, 1993.

50. L. Iscla Rovira, *Hipólito de Vergara autor de "La Reina de los Reyes" de Tirso de Molina*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975.

51. F. Franco, *op. cit*., f. 4. Además se debe considerar el extraordinario valor simbólico, pues en la capilla real de la catedral de Sevilla, que es visitada por Felipe IV, se encuentra la sepultura del propio rey Fernando III y otras diversas tumbas reales.

52. A. Madroñal Durán, *op. cit*., pp. 245-246.

lemne, un grado académico en la Universidad hispalense de la que era protector Olivares[53]. El acto debía servir para graduar a un sobrino del veinticuatro Sebastián Casaus, un "grande amigo del Asistente Fariñas y confidente del conde duque". Con todo preparado, incluido el aderezo por los estudiantes del claustro, la celebración de una máscara y la realización de "una costosa merienda de regalados dulces", se decidió la no celebración pues la prevista presencia del rey hubiera roto su aparente ecuanimidad, ya que en el concejo don Sebastián representaba a la facción partidaria del monarca y don Gaspar. Así, en el marco de las difíciles negociaciones abiertas, con los problemas existentes, el rey habría expuesto sobremanera su querencia hacia quienes formaban parte de su facción leal y se trataba de evitar soliviantar aún más los ánimos de la ciudad.

Olivares ejerció en Sevilla toda su capacidad de control en el uso y abuso del poder, que era mucho, con especial cuidado por preservar su imagen. De hecho, pese a formar parte de la comitiva que llegaba de fuera, es él quien en nombre de la ciudad y "como regidor de ella"[54] recibió al rey, pues poseía tal privilegio al ocupar el puesto preeminente en la institución municipal al ser alcaide del alcázar[55]. Además, también sabía evitar situaciones incómodas, pese a su indudable pasión para inmiscuirse en el enredo político, ya que evitó presidir las conflictivas reuniones del concejo hispalense: una "inoportuna lesión"[56] le hizo dejar la presidencia y mando en el asistente Fernando Ramírez Fariñas, quien hubo de bregar con la cuestión, en especial por tener que presidir la dura sesión del concejo de 13 de marzo que debía sancionar el voto demandado en Cortes, añadiendo una donación especial "que ofrecieron en nombre de Sevilla a treinta mil escudos de oro […] señal de ánimos prontos de Servir a Su Rey"[57]. En teoría se aplacaron los ánimos, en realidad fue un logro perecedero, pues Sevilla se mantuvo en tensión. Y así tras la marcha de la comitiva regia, a la semana, tras una nueva reunión del Ayuntamiento y enterada la ciudad de los acuerdos se produjo tal disturbio que el asistente fue atacado "con grave riesgo de su vida"[58].

---

53. En 1621 los colegiales sevillanos, temiendo perder la autonomía que habían gozado en el gobierno de la Universidad, hicieron lo posible para afianzar sus prerrogativas con la defensa del título de Colegio Mayor, equiparable con los seis de Castilla, encontrando un poderoso protector en Gaspar de Guzmán, que aceptó ser "único y perpetuo" protector y patrono de la Universidad de Sevilla, nombramiento refrendado por Felipe IV en 1623, extendiendo así su capacidad de poder. En la visita el rey recibió en audiencia y con honores al Colegio-Universidad de Estudio General; F. Aguilar Piñal, *Historia de la Universidad de Sevilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991, pp. 64-65.
54. F. Franco, *op. cit*., f. 2.
55. A. G. Márquez Redondo, *Los alcaides del Alcázar de Sevilla*, Sevilla, Patronato del Real Alcázar 2010.
56. Archivo Ducal de Medina Sidonia [ADM], «Carta al Conde de Olivares por el Duque con motivo de una caída a caballo», ms. 988-1624. La excusa de Olivares para su inasistencia fue un traspié con el caballo, por lo que el duque de Medina Sidonia, informado del tema. se interesa en un escrito por su salud.
57. F. Franco, *op. cit*., f. 4; al respecto A. Domínguez Ortiz, *Política y hacienda de Felipe IV*, Madrid, ed. Pegaso, 1983, p. 26; junto con la clásica obra de J. Guichot y Parody, *Historia del Excmo. Ayuntamiento de la ciudad de Sevilla*, Sevilla, ed. Tipo. de la Región, 1896, 8 vols., t. II, p. 187, ed. facsímil, Sevilla, Junta de Andalucía, 1990.
58. Así lo recoge un informe del embajador británico Walter Aston; vid. J. H. Elliott, *op. cit*., p.167.

La desmedida ambición de Olivares desplegó todas sus capacidades en la visita pese a presumir de su origen hispalense, pues en aquel viaje fue capaz de cometer "el más grave atentado a la integridad de las tierras sevillanas"[59]; no dudando en acumular todo beneficio posible y de extender su control allí donde su poder pudiera alcanzar. A la señalada alcaidía del alcázar, junto con su protectorado de la Universidad, sumó el dominio de las Atarazanas Reales, el castillo de Triana, la Audiencia y la Casa de Contratación[60]. Por añadido, en una rivalidad que deriva de tiempo atrás con los duques de Alcalá y en especial los Medina Sidonia –sus parientes Guzmanes–, don Gaspar logra por la compra en 1623 al concejo de Sevilla de la jurisdicción de Sanlúcar la Mayor; luego seguiría presionando, hasta alcanzar el señorío de Castilleja de la Cuesta, Camas y la villa de Mairena. En consecuencia, su nombramiento el 5 de enero de 1625 como duque de Sanlúcar la Mayor le hizo acuñar el nombre y título más conocido de su época de conde-duque de Olivares[61].

Junto a la acumulación de territorios, de poder económico, en torno al rey y en especial a su ministro plenipotenciario surge entonces un "círculo literario hispalense" con la mirada puesta en el sur[62], generador de una corriente de prestigio en defensa del monarca y del propio Olivares, en el cual militaban, entre otros autores, Francisco de Rioja, Juan de Jáuregui, Juan de Fonseca y Figueroa; destacando sin duda Juan Antonio de Vera Zúñiga y Figueroa, marqués y luego conde de la Roca, título con el que fue conocido, autor del poema épico *El Fernando Sevilla Restaurada*, que publicado en Italia en 1623[63]. Muchos de los constructores de

59. A. Domínguez Ortiz, «La España del Conde Duque de Olivares», en J. H. Elliott y Á. García Sanz (coords.), *La España del Conde Duque de Olivares*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1990, pp. 31-44.

60. El imparable ascenso del valido comienza un 12 de abril de 1621, menos de dos semanas después de ocupar el trono Felipe IV, cuando es nombrado Grande de España para así cumplir con la vieja aspiración de su padre; vid. G. Marañón, *El Conde-Duque de Olivares (La pasión por mandar)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1936, pp. 87-88; sobre su actuación en Sevilla A. Herrera García, *El Estado de Olivares*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1990, pp. 125-126; también J. H. Elliott, *op. cit*., p. 67; sobre su título de oficio de gran canciller de Indias E. Schäffer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias. Historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, Madrid, Junta de Castilla y León, 2003 (reed.)

61. Tema polémico, pues no quedaba claro el uso de tal título, aunque muy pronto algunos coetáneos, caso de Virgilio Malvezzi, llamarán a don Gaspar el "conde duque"; vid. E. Zudaire Huarte, «Un error de inercia: el supuesto Conde-Duque de Olivares», *Hidalguía*, 11, 1963, pp. 561-584; por extenso J. H. Elliott, *op. cit*., pp. 176-181.

62. J. Montero Delgado, «Olivares y los ingenios andaluces», *Andalucía en la Historia*, 16, 2012, pp. 11-21.

63. Sobre Juan Antonio de Vera y Figueroa (Mérida, 1583-Madrid, 1658) existen muchas aportaciones; como ejemplos C. Fernández-Daza Álvarez, *El primer conde de la Roca,* Mérida, Badajoz, Editorial Regional de Extremadura, 1995; J. L. Colomer, «El conde de la Roca y el marqués Virgilio Malvezzi. Dos diplomáticos panegiristas del conde duque de Olivares», en C. Courderc y B. Pellistrandi (eds.), *`Por discreto y por amigo´ Mélanges offerts à Jean Canavaggio*, Madrid, Casa de Velázquez, 2005, pp.513-533. La obra citada glorifica la conquista de Sevilla por Fernando el Santo a modo de la Jerusalén liberada de Torcuato Tasso, en su grabado de portada destaca la

la buena fama del rey y valido participaron en la visita, pues fueron quienes con Quevedo y Hurtado de Mendoza contribuyeron a narrar los hechos en su versión amable para propiciar el clima favorable de acogida, al abrigo de la mejor propaganda y la incuestionable defensa de una actuación vista como impecable.

La visita regia posibilitó incentivar, junto con Cádiz, la actividad portuaria del Guadalquivir y también su salida al mar en Sanlúcar. Así, acorde con la política de recuperación naval, hubo también un intento de reactivación comercial que se plantea para hacer frente al bloqueo impuesto por los holandeses tras la reanudación de las hostilidades en 1621. La animadversión en la ciudad hacia ellos, con la acusación de contrabando, llegaría a expresarse en los festejos por la estancia del monarca y para llamar la atención al asunto, pues fue prendida una hoguera que manifestaba el odio hacia la potencia extranjera en la que "se quemó el fuego de la nación flamenca que fue un árbol en que estaban las diez y siete Provincias de Flandes, que se dicen se apreció en mil y quinientos ducados"[64].

También interesaba reactivar el tráfico dañado tras la promulgación en 1623 de los Artículos de Reformación, pues en ellos se prohibía importar productos manufacturados del extranjero. Para Sevilla tal proteccionismo resultaba ser fatal por sus intereses en el comercio de ultramar; en consecuencia, el poderoso colectivo de sus comerciantes, entre ellos muchos extranjeros, dispuestos a defender sus intereses y aprovechando la visita trasladaron sus quejas al rey. La presencia foránea, considerada en ciertos sectores dañina, hizo soñar a don Gaspar que todo el comercio estuviera en manos españolas, pero incluso él era consciente que tal idea resultaba imposible en un país sin suficientes barcos y con pocos mercaderes: el 9 de marzo se celebró una audiencia de Olivares con una delegación de comerciantes flamencos con el fin restaurar el comercio español con el norte. La opción fue crear, por cédula del 4 de octubre, el Almirantazgo de los Países Septentrionales[65] dirigido a minar la posición holandesa para tratar de cerrar el cerco sobre su desarrollada economía y red comercial, en la ilusión de estimular el comercio hispanoflamenco con una compañía mercantil que intentara alzar un filtro aduanero a la entrada de pro-

---

representación de Felipe IV y Olivares como atlantes, soportando ambas figuras las dos columnas de carga del globo terráqueo; vid. J. A. Vera y Figueroa, *El Fernando o Sevilla restaurada: poema heroico escrito con los versos de la Gerusalemme liberata del insigne Torcuato Tasso*, Milán, por Henrico Estefano, 1632; ejemplar BUGR, A-027-187.

64. J. Espino, *op. cit*., s.f.

65. Se trataba de una asociación de comerciantes flamencos y alemanes residentes en Sevilla. Disponía de una flota de 24 navíos para escolta de sus barcos mercantes del Almirantazgo y de agentes en los puertos de Andalucía encargados de apresar barcos, mercancías o comerciantes de Holanda o cómplices de estos. Muy pronto, por falta de flota, entró en decadencia, creándose en 1628 la Junta del Almirantazgo; A. Domínguez Ortiz, «El almirantazgo de los países septentrionales y la política económica de Felipe IV», *Hispania*, 7, 1947, pp. 272-290; F. J. Díaz González, «La creación de la Real Junta del Almirantazgo (1624-1628)», *Espacio, Tiempo y Forma, H.ª Moderna*, 12, 1999, pp. 91-128.

ductos de la República. Además, así se cumplía en paralelo con la petición realizada en Sevilla, aunque muy pronto los resultados fueron decepcionantes.

Otro aspecto de interés en orden económico fue la actividad del Consulado de Sevilla, entonces en manos de la Asociación de Mercaderes; un organismo acusado por la Casa de Contratación de ser responsable, en gran medida, de los fraudes del comercio con América, aunque en realidad tal corrupción alcanzaba a todos los estamentos, incluidos los propios oficiales de la Casa de Contratación[66]. Aquí aparece de nuevo la figura del veinticuatro Sebastián Casaus[67], pues actúa como confidente del valido y lo mantiene informado de las ilegalidades del Consulado. Sin embargo, en este asunto al final tuvo que imperar la prudencia, pues había mucho que ocultar: como solución se impuso una sanción de menor cuantía al Consulado, lo que era preferible antes de abrir una investigación judicial cuyas consecuencias en los comerciantes era imprevisible[68].

En los trece días de estancia de la corte en Sevilla se mezclaron los festejos y las negociaciones con las tensiones entre el poder central y los representantes locales. Los pobres resultados alcanzados de la pretendida gran recaudación llegaron a tan solo unos 30.000 escudos de oro, quedando muy por debajo de las esperanzas iniciales. Es más, su aprobación se demoró en el tiempo, pues hasta meses después de la salida del rey no se adoptó la decisión de ratificar el servicio de millones en Cortes, frustrando las expectativas puestas por Felipe IV y Olivares en aquel viaje.

El 13 de marzo partió la comitiva de Sevilla. El rey y un grupo del séquito salieron por el río, navegando corriente abajo, por tierra se les adelantó don Gaspar hasta alcanzar el palacio del Lomo del Grullo. Les esperaba la siguiente parada, con los magníficos festejos organizados en su honor en las posesiones en Doñana del duque de Medina Sidonia, dejando en la ciudad hispalense el recuerdo de su visita.

Resumen

El artículo analiza la visita del monarca Felipe IV a Sevilla en el año 1624, en la que es acompañado de un numeroso séquito que cuenta entre otros persona-

66. E. Vila Vilar, *El Consulado de Sevilla de Mercaderes a Indias. Un órgano de poder*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2016.

67. Refleja Elliott el catálogo de papeles del conde duque en El Escorial, pues en ellos figura una hoja de título "D. Sebastián de Casaos, grande amigo del Asistente Fariña y confidente del Conde" que alude a la corrupción del sistema; J. H. Elliott, *op. cit*., p. 71, nota 110.

68. En ese mes partió para Portobelo (Panamá) la flota; dos años después el oficial de la contaduría real Cristóbal de Balbás, en contacto con Olivares, presentó pruebas del altísimo fraude existente, pues el 85 % del cargamento que entraba era contrabando; E. Vila Vilar, «Las ferias de Portobelo. Apariencia y realidad del comercio con Indias», *Anuario de estudios Americanos*, 39, 1982, pp. 275-340.

jes con el poderoso conde-duque de Olivares. El traslado del rey, al poco de comenzar su reinado, obedeció a la necesidad de convencer a las ciudades andaluzas con voto en Cortes, en especial a la capital hispalense, para lograr su participación y ayuda económica en el entonces proyecto de restauración de la monarquía. De otro lado, la ocasión fue motivo para la exhibición del poder y la celebración en Sevilla de las innumerables celebraciones propias al tiempo barroco.

Palabras clave: Sevilla, siglo XVII, Felipe IV, festejos y celebraciones.

Abstract

"May I ask for the purpose of your visit, Your Sacred Royal Majesty?" The visit of Philip IV of Spain to Seville during the Spanish Golden Age.

This article assesses the visit of King Philip IV of Spain to Seville in 1624, accompanied by a large entourage, which featured some relevant personalities of that time, such as the influential Count-Duke of Olivares. The trip took place at the beginning of Philip's reign with the objective of persuading Andalusian cities with the right to vote in the Spanish Courts, especially Seville, to join in and support his project to restore the Monarchy. The occasion served as a display of power, as well as a pretext for yet another Baroque style festivity, this time in Seville.

Keywords: Seville, 17th century, Philip IV of Spain, Festivities and celebrations.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.25
Para citar este artículo:
Díaz López, Julián Pablo, «La hacienda mermada. La renta del Cenete en la segunda repoblación (1570-1630)». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.25

LA HACIENDA MERMADA. LA RENTA DEL CENETE EN LA SEGUNDA REPOBLACIÓN (1570-1630)

*Julián Pablo Díaz López**

Introducción[1]

La sublevación de los moriscos en la Navidad de 1568, la posterior guerra y la expulsión de casi toda la población neoconversa del reino de Granada dejó un territorio devastado y despoblado. Para recuperar ese vacío demográfico se inicia en los años setenta la repoblación filipina. La Corona, y también los señores en sus estados, ponen en marcha mecanismos para atraer nuevos vecinos. La etapa, que, según Barrios Aguilera, llegaría hasta los años treinta del siglo siguiente[2], ha sido analizada en múltiples ocasiones y desde diversas ópticas[3], pero faltan trabajos que analicen el fenómeno en los territorios de se-

* Universidad de Almería. Grupo de Investigación Surclio.

1. Mi participación en este reconocimiento al profesor Bernard Vincent es gratitud hacia su encomiable labor investigadora. Quiero subrayar su generosidad al hacerme partícipe, hace muchos años, de su trabajo «Les morisques et l'èlevage», *Revue d'Histoire Maghrebine*, 61-62, 1991, pp. 155-165, y de los datos que sobre la trashumancia de colmenas tenía recogidos del Archivo Municipal de Vera. Pero, sobre todo, es un honor haber disfrutado de su amistad durante muchos lustros.

2. Precisamente por esto la cronología de los trabajos que se recogen en M. Barrios Aguilera y F. Andújar Castillo (eds.), *Hombre y territorio en el reino de Granada (1570-1630). Estudios sobre repoblación*, Almería, 1995. Por la misma razón, M. Barrios Aguilera (ed.), *La época morisca y la repoblación (1502-1630)*, tomo II de M. Barrios Aguilera y R. G. Peinado Santaella (dirs.), *Historia del reino de Granada*, Granada, 2000.

3. Uno de los trabajos pioneros fue el de B. Vincent, «Un modèle de décadence: le Royaume de Grenade dans le dernier tiers du XVI siècle», *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas*, vol. 3, 1975 (Metodología de la historia moderna: economía y demografía), pp. 213-218. Pero ha sido Barrios Aguilera quien ha dedicado gran parte de su extensa producción historiográfica al estudio de la repoblación. En este sentido, su primer trabajo, firmado con Birriel Salcedo fue: M. Barrios Aguilera y M. M. Birriel Salcedo, *La repoblación del reino de Granada después de la expulsión de los moriscos: fuentes y bibliografía para su estudio: estado de la cuestión*, Granada, 1986. Los estados de la cuestión que ha ido dando a la imprenta el profesor Barrios ahorran el recitado de las decenas de trabajos que se han publicado desde entonces. Es preciso resaltar también los trabajos recogidos en el número 25 de *Chronica Nova*.

ñorío. Muñoz Buendía escribía en 1992[4] que "tanto los señoríos granadinos en sí como su repoblación no han merecido hasta el presente la suficiente atención de los historiadores"; y Barrios Aguilera afirmaba tres años después que el tema señorial "ha sido el más contumazmente olvidado y, dada su intrínseca importancia, el más frecuentemente reclamado"[5]; una aseveración que por desgracia sigue siendo válida treinta años después.

Pero, sobre todo, se siguen echando en falta de estudios que, apoyándose en series documentales precisas y continuadas, se acerquen a la fiscalidad y diseccionen la evolución de la renta durante toda la etapa repobladora. Solo así se podrá llegar a conclusiones firmes sobre dos cuestiones importantes: si la repoblación fue un fracaso en el ámbito señorial; y si afectó a las arcas de la nobleza y en qué medida. Precisamente esta aportación pretende contribuir a ese conocimiento, al menos en un territorio que, como estado señorial, era peculiar desde su creación a finales del siglo XV.

El marquesado del Cenete se creó con la concesión de ocho villas y lugares de la jurisdicción de Guadix al cardenal Pedro González de Mendoza y el título a su hijo primogénito, Rodrigo Mendoza[6]. Desde este momento el Cenete se estableció como un señorío peculiar por su estructura fiscal propia y por la forma de relacionarse sus titulares con los vasallos. Mientras que otras casas nobiliarias entraron en crisis durante el siglo XVI[7], los dos primeros marqueses, don Rodrigo y doña Mencía de Mendoza, lograron mantener su volumen de rentas[8].

A partir de mediados de siglo, los cambios geoestratégicos en el Mediterráneo y el ascenso al trono de Felipe II, junto a otros factores, favorecieron el desarrollo de las posiciones más radicales frente a la comunidad morisca. De forma paralela, durante la década de los sesenta, en el territorio del Cenete la intervención de la Inquisición y el asentamiento de tropas reales generaron una crisis social sin precedentes. Todo ello hizo que, aunque el levantamiento de la Navidad de 1568 no prendiese de forma importante en las villas de los Mendoza, sus consecuencias fuesen importantes. A los destrozos de la propia guerra hubo que sumar los saqueos y rapiñas que los moriscos hubieron de soportar por parte de los soldados de los ejércitos reales[9] e incluso de su propio gobernador.

---

4. A. Muñoz Buendía, «La repoblación del reino de Granada a finales del Quinientos: las instrucciones particulares de 1595», *Chronica Nova*, 20, 1992, p. 263.
5. M. Barrios Aguilera, «El nuevo horizonte de las investigaciones sobre la segunda repoblación en el reino de Granada (1570-1630)», en M. Barrios Aguilera y F. Andújar Castillo (eds.), *op. cit.*, p. 14.
6. A. Franco Silva, «La herencia patrimonial del gran Cardenal de España don Pedro González de Mendoza», *Historia. Instituciones. Documentos*, 9, 1982, pp. 453-490.
7. B. Yun Casalilla, *La gestión del poder: Corona y economías aristocráticas en Castilla (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, 2002.
8. J. P. Díaz López, *Nobles y banqueros: fiscalidad y crédito en el marquesado del Cenete (siglo XVI)*, Almería, 2018.
9. R. Ruiz Pérez, «El levantamiento morisco en tierras de señorío. El caso del marquesado del Cenete», *Chronica nova*, 19, pp. 291-336.

Pero, sobre todo, el pacto social, que era al tiempo un pacto fiscal, tejido por el primer marqués y mantenido por sus sucesoras durante la época morisca saltó por los aires. Después de la guerra, la marquesa, María de Mendoza y Fonseca, trató de establecer un nuevo pacto, pero la influencia de la Corona y su intervencionismo en la repoblación lo dificultó. No se puede dejar de mencionar que la recuperación del contingente poblacional fue muy lenta. De los 1.460 vecinos que se contaban en 1561, después de la desolación de la guerra y de la expulsión, tres décadas después, únicamente se habían llegado a contar 778[10].

El establecimiento de un nuevo pacto fiscal, con la renta del marquesado como expresión nítida del mismo, es la base de este trabajo. La serie de las cuentas entregadas por los mayordomos en casi todos los años, entre 1575 y 1628, además de las certificaciones de los encabezamientos acordados con las villas y lugares durante ese periodo, las relaciones de deudas que quedaban pendientes, aparte de otra documentación secundaria, son su base empírica. Ello permite describir de forma minuciosa las rentas que cobraba la hacienda marquesal, los conceptos fiscales, y analizar su evolución durante todo el periodo repoblador.

La quiebra de la renta en 1569, la repoblación señorial y el nuevo pacto fiscal

El pacto social urdido por don Rodrigo y mantenido por sus sucesores

Las actuaciones de Rodrigo de Mendoza tras hacerse con el señorío tuvieron dos pilares fundamentales: establecer fuertes lazos con las élites mudéjares locales y controlar el mayor número de rentas posible. En el primer caso, concedió prerrogativas a los líderes de la comunidad aún musulmana e incluso pactó con ellos la conversión al cristianismo antes de la general granadina[11]. En cuanto al segundo aspecto, don Rodrigo construyó una fiscalidad propia, consiguiendo adueñarse de todos los diezmos, los bienes habices, las regalías de la Corona y demás impuestos señoriales[12].

La fiscalidad del señorío se apoyó claramente en los intereses del marqués, pero también en los de la comunidad musulmana y después conversa. La negociación de la conversión conllevó el arriendo a los concejos, controlados por

10. B. Vincent, «Economía y sociedad en el reino de Granada en el siglo XVI», en *Historia de Andalucía*, vol. 4, Sevilla, 1980, p. 218.

11. A. Galán Sánchez, *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*, Granada, 2010, p. 79.

12. J. P. Díaz López, «Usurpar, rentabilizar y encubrir: la gestión de los habices del marquesado del Cenete en la época morisca», en D. Menjot y M. Sánchez Martínez, *El dinero de Dios. Iglesia y fiscalidad en el Occidente medieval (siglos XIII-XV)*, Madrid, 2011, pp. 209-224.

moriscos, de un impuesto con denominación y origen valenciano, el magrán, que englobaba diversas gabelas. Un pacto que cristalizó en 1509 en un nuevo arriendo[13] por seis años en los que el marqués recibía tres millones de maravedís cada año (algo más de 8.000 ducados). Cuando vencía este, en 1515[14] don Rodrigo consiguió, arrancó mejor, la firma de un censo perpetuo por un importe anual de 10.000 ducados (3.750.000 mrs.). El mismo planteamiento se mantendrá durante toda la época morisca: la presión a la comunidad neoconversa, el control de sus líderes y la firma de pactos, con el único objetivo de preservar sus rentas e incluso incrementarlas.

Tabla 1. La renta del Cenete en 1548 y 1568

CONCEPTO	1548 (MRS.)[15]	1568 (MRS.)[16]
Magrán	3.750.000	3.750.000
Habices	596.593	375.000
Seda de la marquesa	20.000	
Regalías	250.000	1.125.000
Herrería de Jérez	140.000	375.000
Cebada del baño, pan del campo, pregoneros y otros	250.000	29.000
Total	5.006.593	5.654.000
Total (ducados)	13.351	15.077

La época morisca será bastante próspera para la hacienda del Cenete. Mientras que otros estados señoriales no lograron superar la evolución de la inflación, los Mendoza lograron sortearla, incrementando sus ingresos. La tabla 1 presenta la situación de los ingresos a mediados de siglo y poco antes de la guerra. En total, crecieron cerca de dos mil ducados, un 11 %. En concreto, las rentas evolucionaron de forma diversa. Los datos ponen de relieve que, sin ningún género de duda, el Cenete era, antes del conflicto bélico, un estado rentable y económicamente solvente.

13. A[rchivo] N[acional de] C[ataluña]1-960-T, leg. 125, d. 6.
14. A[rchivo] H[istórico de la] NOB[leza], Osuna, leg. 1867, d. 3 (2).
15. ANC1-960-T, leg. 136, d. 1.
16. R. Ruiz Pérez, «La crisis de las finanzas señoriales: el ejemplo del marquesado del Cenete», *Chronica nova*, 25, 1998, p. 417.

La quiebra de la renta entre 1569 y 1571. La actuación del gobernador de la Torre

El año 1569 e incluso la primera mitad del 70 supusieron un periodo "en blanco" para la hacienda del estado señorial. Aunque parece que el levantamiento no fue seguido por los moriscos del Cenete[17], las escaramuzas de la guerra y el asentamiento en el territorio de las tropas reales impidieron cualquier intento de cobro de las gabelas por la hacienda marquesal. A pesar de ello, o precisamente por ello, el gobernador y alcaide del castillo de la Calahorra, Juan de la Torre[18], actuó con total libertad, participando en rapiñas y saqueos a los vecinos moriscos. La economía de guerra establecida en el territorio benefició claramente a quienes estaban sobre él.

Las noticias que debían llegar a la corte marquesal en Valencia sobre la actuación del gobernador debían ser alarmantes. Por ello, en junio de 1570 la marquesa cesa a la máxima autoridad en su cargo y nombra juez de residencia y gobernador al doctor Fonseca. Al tiempo que envía al contador Antonio Álvarez de Çamudio para que haga balance con de la Torre "ansí de lo procedido de las rentas de su señoría de los años de 1568, 1569, y este presente de 70, como de lo que antes y después del levantamiento de los vasallos del marquesado a cobrado y recogido en la fortaleza y habido de buena guerra, como de todo lo demás en cualquier manera perteneciente a su señoría"[19]. Aún en agosto, después de varios requerimientos del juez, el antiguo gobernador seguía sin comparecer.

Un año después de estas instrucciones, las deudas de Juan de la Torre a la hacienda marquesal se analizaban por el Consejo Real[20]. Álvarez de Çamudio presentaba testimonio ante el licenciado Escobar, relator, mediante el que le reclamaba 21.450.948 mrs. Por el contrario, el contador nombrado por De la Torre, Diego de Villafañe, argumentaba que la mayoría de los testigos recogidos por la otra parte eran sospechosos, puesto que procedían "los mas de ellos de moros rebelados"; que los bienes los tomó Molina de Mosquera, alcalde de corte de Granada, y los repartió entre los soldados o se consumieron en los meses de la guerra. En definitiva, reclamaba a la marquesa una deuda de 2.325.816 mrs. Escobar no aceptaba prácticamente ninguno de los cargos que se hacían a Juan de la Torre y se remitía al posterior estudio y decisión del Consejo Real.

En definitiva, aunque no se conoce la decisión final sobre la residencia, habida cuenta del poder de la familia de los De la Torre, de su influencia entre los miembros de la Corte y del Consejo Real; además de la indefinición de los car-

17. R. Ruiz Pérez, «El levantamiento morisco...», p. 300.

18. Descendiente de una poderosa familia de judeoconversos vinculada a los marqueses desde los años veinte.

19. AHNOB, Osuna, leg. 2968, d. 1.

20. *Ibidem*, d. 7.

gos que el contador de María de Mendoza apuntaba, podemos concluir que la recuperación de las rentas de estos años tuvo que ser prácticamente imposible, como ya ponía de relieve hace años Ruiz Pérez en uno de sus estudios[21].

La repoblación señorial y el pacto fiscal con los pobladores

Desde marzo de 1570 el Cenete se ve libre de tropas al abandonar estas tierras don Juan de Austria[22]. En ese punto, una vez pacificado el territorio y cesado el gobernador, la marquesa hubo de establecer una doble estrategia. De una parte, intentar recuperar todo lo que pudiese de las rentas supuestamente cobradas por su gobernador durante los meses de la guerra y participar en el botín de las campañas, como hemos visto; de otra, recuperar lo antes posible el nivel de rentas previo a la sublevación.

La única forma de alcanzar el segundo objetivo era que nuevos vasallos rehabilitasen las viviendas, cultivasen la tierra y pagasen sus rentas a la hacienda señorial. Por ello, la señora tomó rápidamente la iniciativa repobladora para conseguir atraer familias que se estableciesen en sus aldeas del marquesado, recuperar el control de los concejos y forjar con sus líderes un nuevo pacto fiscal, que a la vez fuese un pacto social. Todos diferentes aspectos de una misma cuestión: el territorio no podía seguir arruinado. La iniciativa repobladora señorial fue puesta en práctica también en otros estados señoriales por sus titulares: el marqués de los Vélez en sus posesiones del reino de Granada, la duquesa de Alba en Castilléjar y el duque de Maqueda en la taha de Marchena, entre otros[23].

Así pues, la marquesa y sus oficiales ponen en marcha toda la maquinaria administrativa del señorío para atraer pobladores y fijarlos en sus aldeas. Estas actuaciones se entendían en el marco de lo planteado por la Corona. Con seguridad ya se estaría actuando desde el verano de 1570, pero es en febrero de 1571 cuando el propio rey comunicaba a la titular, mediante una carta personal, "lo que haviamos ordenado en lo que toca a los pobladores que an de ir al reyno de Granada y las graçias, franqueças y otras comodidades que se les conçedían"[24]. Acompañaba a la misiva la *Real Provisión de confiscación de bienes moriscos* y la *Primera Provisión de gracias*[25]. Podría entenderse que con estas instrucciones el monarca permitía a la marquesa que llamase a su territorio a familias para poblarlo. No cabe duda de que ya en el otoño de 1571 están llegando las primeras familias al Cenete. Para asegurarse el establecimiento, la marquesa prepara y firma

21. R. Ruiz Pérez, «El levantamiento morisco...», pp. 326-327.
22. B. Vincent, «La guerra de las Alpujarras», en *Historia de Almería*, tomo 3, Almería, 2019, p. 131.
23. A. Muñoz Buendía, *op. cit*., p. 271.
24. AHNOB, Osuna, leg. 1888, d. 2.
25. Como dice Ruiz Pérez, aunque el documento no se ha encontrado, se hace referencia a él en otra carta de noviembre de ese año: R. Ruiz Pérez, «La crisis...», p. 422.

un concierto con los recién llegados. Este proceso está minuciosamente descrito por Ruiz Pérez[26]. Al puro estilo tradicional de la casa Mendoza, que había venido desarrollando estrategias negociadoras desde principios de siglo, las negociaciones con los recién llegados y con los escasos cristianos viejos que habitaban el señorío desde la época morisca se realizaron pueblo a pueblo.

El acuerdo contemplaba la entrega de tierras, arbolado y casas a los pobladores por un periodo de diez años, fijando los importes que debían satisfacer en cada lugar por el magrán y por los monopolios, que se deberían arrendar por los oficiales del marquesado. Aunque en el documento no se haga referencia a ningún acuerdo o transacción entre las autoridades del marquesado y las élites de los recién llegados, sí se afirma que "las villas están tasadas en vecindad por diez años con sus vecinos"[27]. Según Ruiz Pérez, "con los compromisos que los señores del Cenete arrancan a la nueva población, no solo pretenden perpetuar el generoso régimen de que venían disfrutando, sino que además estaba en su ánimo la vieja aspiración de ostentar el dominio territorial del marquesado, erigiéndose en propietarios civiles de su término al margen de su condición como detentadores de la jurisdicción"[28].

El acuerdo entre los líderes locales, los nuevos pobladores y las autoridades delegadas del marquesado tenía dos objetivos fundamentales. Uno era recuperar el nivel de renta anterior al conflicto bélico. Otro, conseguir que todos los bienes que eran denominados habices pasaran a ser propiedad exclusiva de la casa marquesal, eliminado cualquier atisbo de la referencia a su origen como propios de las mezquitas y, por tanto, en conflicto con la Iglesia. Además de conseguir que el incautamiento desarrollado por las autoridades reales no tuviese ningún efecto. Un objetivo que no se pudo conseguir ya que, como veremos, las rentas de bienes habices desaparecieron de los epígrafes contables de los mayordomos.

Renta esperada y renta real entre 1572 y 1575

El nuevo pacto fiscal se firmó, como se ha apuntado, entre los nuevos líderes de los concejos, los repobladores y las autoridades en cada uno de los lugares. En cada uno hubo condiciones diferentes e incluso una evolución distinta. Está claro que los factores que incidieron claramente en el resultado de los acuerdos fueron: la evaluación de los destrozos de la guerra y de las posibilidades de recuperar pronto niveles anteriores de producción; el interés por fijar a los nuevos pobladores en unos pueblos o en otros; y, en definitiva, la presión ejercida por las élites locales y su capacidad negociadora frente al gobernador o sus delegados.

26. *Ibidem*, pp. 424-427.

27. AHNOB, Osuna, leg. 1870, d. 6.

28. R. Ruiz Pérez y R. Ruiz Pérez, *La repoblación de Dólar después de la expulsión de los moriscos (1571-1580)*, Dólar 1984, p. 23.

En cuanto al que seguía denominándose como magrán, el documento del acuerdo apunta que "son los diezmos y las alcavalas"[29]. En la tabla 2 se presenta la evolución de las rentas abonadas por cada pueblo según el pacto, partiendo de los importes que del magrán tocaba a cada uno antes de la guerra. De los 10.000 ducados, es decir 3.750.000 mrs., se acuerda que en 1572 se cobraría aproximadamente el 50 %, sumando el diezmo de la Calahorra y Jérez, que se apunta como percibido en especie. Las rebajas en este primer año oscilan entre el 70 % de Alquife y el 29 % de Ferreira. En 1573 ya se valoran todos los pueblos en dinero. En Alquife y Dólar se incrementa hasta el doble del año anterior. Algo similar debió ocurrir en los dos que no se valora en metálico el año anterior, puesto que las cifras que se apuntan son muy elevadas: 150.000 mrs. en la Calahorra y 375.000 en Jérez. En total, en este año la rebaja del impuesto suponía únicamente el 36 %.

Tabla 2. Evolución del importe del magrán desde 1572 a 1582 (mrs.)[30]

	TOCABA PAGAR[31]	PAGARÁN 1572	% REBAJA	PAGARÁN 1573	PAGARÁN 1574
Aldeire	589.125	375.000	36	375.000	375.000 (todo desde 1575)
Huéneja	610.875	375.000	39	375.000	Entero
Lanteira	557.250	375.000	33	375.000	Entero
Ferreira	315.750	225.000	29	225.000	225.000 (todo desde 1576)
Alquife	246.375	75.000	70	150.000	Entero
Calahorra	316.125	Diezmo		150.000	Entero
Dólar	426.000	187.500	56	375.000	Entero
Jérez	692.250	Diezmo		375.000	Entero
Total	3.750.000	1.612.500 + diezmo		2.400.000	3.448.875

El acuerdo era en principio atractivo para los repobladores y los pocos cristianos que quedaran del periodo anterior, pero bastante lesivo al poco tiempo al pretender que, solo dos años después, en 1574, los concejos pagasen el 92 % del magrán que se pagaba antes de la sublevación. Esa pequeña rebaja solo se aplicaba en Aldeire y Ferreira, los pueblos que fueron más destrozados o los que

29. El documento deja claro este concepto, separando los bienes habices del magrán. En cambio, los hermanos Ruiz Pérez apuntan que las rentas de bienes habices estaban incluidas en el magrán: R. Ruiz Pérez y R. Ruiz Pérez, *op. cit.*, p. 34.

30. AHNOB, Osuna, leg. 1870, d. 6.

31. Participación anual en los 10.000 ducados de la renta del magrán.

se pensaba con más dificultad para repoblar. Se pretendía también que en 1576 se cobrasen los 10.000 ducados al completo.

El nuevo pacto fiscal no se olvidaba del resto de gabelas señoriales. Los establecimientos recogidos, tienda, taberna, especiería, horno o carnicería eran tan escasos que nos indica el nulo interés de los vecinos por arrendar estos negocios, que, además, debían estar bastante derruidos. Los que están anotados en el documento se recogen en la tabla 3. Únicamente había tienda y taberna (en único habitáculo) arrendadas en Lanteira, Aldeire y Ferreira. Eran los que más rentaban, llegando casi a los 60.000 mrs., a los que habría que sumar 11.000 si consideramos lo que en Huéneja se recoge como taberna y mesón. Junto a estos establecimientos, los hornos están arrendados en 33.000 mrs. en cinco pueblos. Solo se recoge una carnicería en Huéneja y especiería en Aldeire. Hay que apuntar que la alcabala del viento solo se arrendaba de forma separada en Huéneja. En definitiva, estas rentas, que llegaron a los 1.125.000 mrs. en 1568, se habían reducido al 10 %.

Mención aparte merecen los habices. Como se ha apuntado antes al hablar del magrán en el pacto fiscal, en el documento se dice que en Aldeire, Huéneja, Lanteira y Ferreira fueron "tomados por los vecinos por lo que estaban antes"; en Jérez que se pagaban los importes "desquitados del magrán los habices y rentas públicas"; mientras que en los tres restantes, Alquife, la Calahorra y Dólar no se apunta nada. Una renta que proporcionaba 375.000 mrs. en 1568, que había llegado a suponer más de medio millón de maravedís a mediados de siglo deja de ser cuantificada y sobre ella no se proporciona ninguna información, consecuencia de que las actuaciones de las autoridades reales habían conseguido incautarse de estos bienes que tenían dados a censo los moriscos y que estaban abandonados tras la guerra. La Corona fue en el conjunto del reino granadino[32], y por ende en el Cenete[33], la beneficiaria de esta incautación o desamortización de todos estos inmuebles y parcelas.

El pacto fiscal hubo de tener serios inconvenientes para llevarlo a la práctica. Los niveles de renta no se pudieron alcanzar. En la tabla 4 se apuntan los valores que se pretendían alcanzar según el acuerdo, tanto del magrán como de los monopolios. La suma de estos dos epígrafes sería el importe de la renta esperada. En las dos últimas columnas se presentan los valores de la realmente ingresada y el porcentaje que representa sobre lo acordado. Así, entre 1572 y 1577 se pretendía recaudar una media algo superior a los 3,2 millones de maravedís, pero solo se lograron recoger unos 287.000, según las cuentas presentadas por los mayordomos, lo que representaba solo el 8 % de lo recogido en los acuerdos fiscales. En ningún año se superó el 10 % de la renta esperada. Solo en el trienio 1575-1577 se llegó al 9,3 %. Estas cifras ponen de relieve por sí solas el peso de la crisis que se cernía sobre la hacienda marquesal.

32. A. Muñoz Buendía, «Desamortización-confiscación en el reino de Granada después del extrañamiento morisco», *Chronica nova*, 25, 1998, pp. 381-399.

33. R. Ruiz Pérez, «La crisis...», p. 429.

Tabla 3. Importe de otras rentas en el pacto fiscal de 1572 (mrs.)[34]

	TIENDA Y TABERNA	ESPECIERÍA	HORNOS	MESÓN Y TABERNA	VIENTO	CARNICERÍA
Aldeire	41.018	3.750	8.250			
Huéneja			7.500	11.250	3.375	9.375
Lanteira	18.750		9.375			
Ferreira	con Aldeire		4.125			
Alquife						
Calahorra			3.750			
Dólar						
Jérez						
Total	59.768	3.750	33.000	11.250	3.375	9.375

Tabla 4. Renta esperada e ingresada (mrs.)[35]

AÑO	ACUERDO MAGRÁN	MONOPOLIOS	RENTA ESPERADA	RENTA INGRESADA	%
1572	1.612.500	120.518	1.733.018		
1573	2.400.000	120.518 (*)	2.520.518	165.250	6,6
1574	3.448.875	120.518 (*)	3.569.393	197.985	5,5
1575	3.659.250	120.518 (*)	3.779.768	351.125	9,3
1576	3.750.000	120.518 (*)	3.870.518	361.750	9,3
1577	3.750.000	120.518 (*)	3.870.518	361.750	9,3
Media			3.223.956	287.592	8,0

(*) Importe estimado.

La marquesa y la Corona: del enfrentamiento al acuerdo

El proceso de repoblación puesto en marcha por la casa marquesal y los tempranos intentos por recuperar sus niveles de renta anteriores a la guerra van a chocar con el mecanismo desarrollado por la Corona. Esta pone en marcha su maquinaria administrativa durante el año 1571 para poblar de nuevo el reino granadino. La burocracia real comienza más tarde y de manera menos ágil que

34. AHNOB, Osuna, leg. 1870, d. 6.

35. La renta esperada a partir de AHNOB, Osuna, leg. 1873, d. 6. La ingresada en AHNOB, Osuna, leg. 2407.

la puesta en práctica por las autoridades del señorío. Así, en octubre de 1571, se publican las "segundas gracias a los pobladores". La marquesa las recibe el 4 de noviembre junto al memorial que Juan Vázquez había elaborado. En esos momentos estaban llegando los primeros colonos al marquesado.

La tarea encomendada a los comisarios de población era "aprehender el territorio y disponerlo para que el establecimiento de los colonos fuera rápido"[36]. Estas funciones incluían, en el caso de los territorios de señorío como el Cenete, que se procediese a la paralización de todas las actuaciones realizadas[37]. Aquí llega el comisario Tello de Aguilar, que elabora "por mandado de su magestad" una "relaçion de las rentas, çensos y alcavalas y diezmos, pechos y derechos y otros bienes y cosas" que la marquesa tuviera en su estado[38]. El informe, del que quedó copia en el archivo marquesal, seguramente porque el propio gobernador estuviese con Aguilar y le fuese indicando los valores que alcanzaban las rentas, señalaba que la marquesa tenía el señorío universal, el magrán, las rentas jurisdiccionales (carnicería, pescadería, tiendas, especiería, melcocha, buñuelos, renta del pan, del campo, hornos, mesones, viento y otras), los censos de los bienes de habices, las décimas de sus traspasos, la renta de las herrerías de Jérez, la mena de Lubros, así como los tornos de la seda, los de las herrerías y la cebada de los baños. Se indica en el informe que rentaban al año 17 o 18.000 ducados, que aparecen desglosados en la tabla 5. Un volumen y una suma total que es a todas luces desproporcionada, puesto que nunca, ni en los mejores años de la época morisca, se habían alcanzado esos ingresos.

Tabla 5. La renta en 1571 (informe a la Corona)[39]

RENTA	IMPORTE (MRS.)
Alcabalas y diezmos (magrán)	3.750.000
Rentas jurisdiccionales	1.125.000
Censos de habices	314.000
Décimas de traspasos de censos	15.000
Herrerías de Jérez	300.000
Mena de Lubros	18.750
Tornos de la seda y de las herrerías, cebada de los baños	No especifica
Total	5.552.750

36. M. M. Birriel Salcedo, «Las instrucciones de la repoblación en el reino de Granada (1570-1592)", en M. Barrios Aguilera y F. Andújar Castillo (eds.), *op. cit.*, p. 103.

37. El proceso se relaciona de forma minuciosa por R. Ruiz Pérez, «La crisis...», *Chronica nova*, 25, 1998, pp. 425-426. Para el caso concreto de Dólar, R. Ruiz Pérez y R. Ruiz Pérez, *op. cit.*

38. AHNOB, Osuna, leg. 1902, d. 7.

39. *Ibidem*.

La actuación de la Corona, su interés por conocer de primera mano el importe de los ingresos señoriales en el Cenete y lo establecido en la citada provisión real de confiscación de bienes denotaban claramente que su objetivo era beneficiarse de todo el proceso repoblador, socavando al tiempo la hacienda señorial[40]. La provisión establecía que el dominio útil de los bienes habices, los que se apropió el primer marqués a principios de siglo, y que estaban dados a censo a moriscos, pasaban a la Corona y podían ser entregados a los nuevos pobladores; otras parcelas de habices que estaban arrendadas eran incorporadas directamente a las propiedades de la Corona[41]. La casa marquesal emprende pleito por la posesión de estos bienes, generando un conflicto en el que intervendrán la marquesa, como perjudicada y demandante; la autoridad real como demandada; y la Iglesia, en concreto la catedral de Guadix, que no renunciaba a conseguir recuperar la posesión de bienes que originariamente eran de las mezquitas. Una ejecutoria de la Chancillería de Granada expedida en 1582 obligaba a la Corona a pagar a la hacienda del Cenete "lo corrido por los censos de habices desde el año 1568 a razón de 400.000 maravedís por año, y a que se reconociese dicho censo en lo sucesivo o que, en su defecto, se le restituyan dichas heredades"[42]. Un pleito que seguía vivo medio siglo después, sin ser aceptada su solución ni por la Corona ni por la Iglesia de Guadix.

Además, aunque el rey pedía colaboración a la marquesa para desarrollar la repoblación, el control lo realizaban los funcionarios reales. Y, por último, desde este momento comienzan a implantarse dos tributaciones paralelas: la que pretende imponer la Corona y la que ya han comenzado a practicar las autoridades del señorío[43], sobre todo a partir del nuevo pacto fiscal que, ágilmente, ya había firmado la marquesa con los líderes de los concejos.

Esta actuación y la paralización de la repoblación generaba un respuesta inmediata de la marquesa[44]: se quejaba al rey argumentando los grandes gastos que había hecho durante la guerra, el perjuicio que la sublevación había supuesto para sus rentas, su gran desvelo por recuperar el territorio, por generar riqueza a sus nuevos pobladores. Tras ello pedía al monarca que paralizase sus instrucciones a los oficiales reales y le permitiese seguir con su asentamiento de vecinos en sus lugares. Quejas que son paralelas a las de otros numerosos señores de vasallos: la duquesa de Alba, por la intervención de los funcionarios reales en Castilléjar; el señor de Gor, en el señorío homónimo; el marqués de los Vélez, en sus tierras del noreste del reino. Del mismo modo, los representantes señoriales contradecían a los funcionarios reales conforme iban to-

40. R. Ruiz Pérez, «La crisis...», pp. 422-423.

41. A. Muñoz Buendía, «Desamortización-confiscación...», p. 387.

42. R. Ruiz Pérez, «La crisis...», p. 429.

43. *Ibidem*, p. 426.

44. Se conservan borradores e instrucciones a sus letrados en AHNOB, Osuna, leg. 1902, d.5(2) y leg. 1888, d.2.

mando posesión de los bienes de moriscos, afirmando que eran propios de sus señores: tal es el caso de Benitagla, señorío de los Vélez; de Órgiva, del duque de Sesa; de Gérgal, del duque de la Puebla[45].

Las reclamaciones de la marquesa a la Corona, paralelas a las de numerosos y poderosos señores del reino de Granada, la negativa de los nuevos pobladores a soportar una doble tributación y la creación de nuevos grupos de poder en los lugares repoblados debieron llevar a la monarquía a la firma de algunos acuerdos. En el caso del Cenete, Ruiz Pérez apunta que el concierto debió establecerse a tres bandas, Corona, señorío y pobladores, aunque no se conozca su letra[46]. Se ponían así las bases para la estabilización de la repoblación, en palabras de Muñoz Buendía[47].

La hacienda real concedía a los repobladores franquicia de las alcabalas, eximiéndoles de su abono[48]. En el Cenete, según el concierto fiscal con los repobladores y las elites de los concejos que se ha apuntado, la hacienda señorial comenzó a percibir el diezmo y parte de la alcabala desde 1572[49]. Poco a poco se debió fraguar el acuerdo, al menos tácito, con la Corona, que posiblemente lograse dos hitos importantes: la hacienda del marquesado conseguía establecer el cobro de la alcabala en todos los lugares, encabezando su cobro; se lograba recuperar la renta de todos los diezmos, como se hacía en la época morisca; y se aseguraba el arrendamientos de los monopolios.

En definitiva, con estos acuerdos la Corona conseguía pacificar su relación con la marquesa y quedarse con los censos de los antiguos bienes de habices; los nuevos concejos lograban fijar sus oligarquías en las instituciones locales, cobrando ellos los encabezamientos y administrándolos, y controlando los arrendamientos de los monopolios a través de sus vecinos más pudientes; y la marquesa lograba mantener su proceso repoblador, pactar con las nuevas oligarquías manteniendo y actualizando el acuerdo que supuso el pacto fiscal inmediato al final de la guerra, y asegurar sus ingresos, aunque con un importe mermado sobre el volumen de rentas anterior a la guerra. Debía reconocer que estos concejos no eran tan dóciles como los moriscos, pero al menos lograba repoblar su estado y pacificar sus relaciones con la Corona, pleito por los habices mediante. Una etapa de enfrentamientos y pactos cruzados que se cerrará al final de la década de los setenta con la fijación definitiva de la tributación en el marquesado.

45. A. Muñoz Buendía, «La repoblación del reino...», pp. 273-274.
46. R. Ruiz Pérez, «La crisis...», p. 427.
47. A. Muñoz Buendía, «La repoblación del reino...», p. 274.
48. *Ibidem*.
49. AHNOB, Osuna, leg. 2407.

La evolución de la renta desde 1580

La renta total

La superación del enfrentamiento entre la Corona y la titular del marquesado mediante el acuerdo, amén del pleito que se mantuvo sobre los habices; el establecimiento de los nuevos concejos, cuyos líderes están claramente controlados por las autoridades del señorío tras el pacto fiscal y social, que es beneficioso para los colonos; y la reconstrucción, al menos parcial, de las infraestructuras, suponen el inicio de una tercera etapa que Muñoz Buendía denominó de "estabilización de la repoblación, en la que la mayoría de los señores se adaptan a la nueva situación creada por la repoblación, aunque no aceptan del todo que se les haya privado de una parte de sus antiguos privilegios y rentas"[50]. Si Muñoz Buendía no fija una fecha para el cambio de coyuntura, Ruiz Pérez apunta claramente que "hacia la década de los ochenta podemos afirmar que el nuevo régimen hacendístico está plenamente asentado y regulado"[51] en el Cenete, pero incluso se puede concretar que en 1580 el sistema ya estaba fijado.

La tabla 6 y el gráfico 1 recogen la evolución de la renta del señorío desde 1580 hasta 1628. En la primera columna se pueden seguir los importes relativos a los diezmos de trigo y cebada. Estos cereales se recogían siempre en especie. Los datos están calculados al precio de la tasa de la pragmática de los años ochenta. La suma del resto de rentas se presenta en la columna segunda: los diezmos de la seda, que se recogía en capullos y que se calcula según los precios que se presentan en el año más cercano; del ganado, el queso, la lana y las minucias; del encabezamiento; los monopolios; y el escaso valor de los censos. No se añaden los ingresos que proporcionaba la herrería de Jérez, que se comentan desglosados más abajo.

El régimen fiscal se apoyaba en algunos pilares fundamentales. Lo primero, y fundamental, es el salto exponencial del valor de las rentas desde mediados de la década de los setenta. Desde unos ingresos medios de 287.000 mrs., se superan los 3,2 millones en 1580. En segundo término, la pérdida de un tercio de la renta media de la época morisca, cuando se recogían más de cinco millones. En tercer lugar, el arrendamiento de todos los diezmos, que siguió controlando la hacienda marquesal con nula participación de la Iglesia de Guadix, como ocurría desde principios de siglo. En cuarto lugar, el establecimiento en todos los concejos del sistema de encabezamiento aplicado a las alcabalas. Sus valores casi se doblaron entre 1575-1577 y la década siguiente: de 250.000 mrs. se pasó a más de 400.000. En quinto lugar, se puede ver cómo la tendencia es claramente positiva, aunque presente oscilaciones importantes. La media móvil se incrementa desde los dos millones en los primeros años ochenta, hasta casi los cuatro al final de la serie. Con los datos de que disponemos es imposi-

50. A. Muñoz Buendía, «La repoblación del reino...», p. 274.

51. R. Ruiz Pérez, «La crisis...», p. 430.

ble saber si este incremento pudo absorber las tensiones inflacionistas que con seguridad se produjeron en estos años[52]. Si la inflación caminara durante estos años por delante del incremento de la renta, estaríamos en presencia de un cambio de tendencia en la larga duración. El Cenete, un estado saneado y con rentas cada vez más elevadas que sorteaban la inflación durante la época morisca, llega a la etapa de la repoblación, con problemas derivados de la pérdida de ingresos, conjugados con la elevación de los precios.

Como se ha apuntado, es constante la presencia de fuertes oscilaciones en el cobro, o al menos en la llegada de rentas a las arcas señoriales. Esta situación era frecuente ya en la época morisca en el marquesado[53] y, con seguridad, en otros ámbitos de la monarquía hispánica. Los mayordomos iban entregando las liquidaciones a la tesorería general según acumulaban capitales o se les demandaban. Según se puede seguir en la tabla, podía haber diferencias superiores al millón de maravedís entre un año y el siguiente.

Las mayores oscilaciones se producen en los valores que alcanza el diezmo del pan, como se puede ver en la primera columna. Por ejemplo, en 1583 se cobraron 1.204 fanegas de trigo y 597 de cebada; pero solo al año siguiente fueron 2.229 y 980 respectivamente. Asimismo, la fuerte subida de las rentas que se observa en 1601 fue debida exclusivamente a que entraron en la tazmía señorial 7.733 fanegas de trigo y 1.659 de cebada. En algunos años únicamente aparecen en la mayordomía de rentas los datos relativos al encabezamiento. Se trata de 1592 a 1597 y 1604. Que los vasallos pagaban no hay duda, por lo que es posible que esas cuentas se hayan perdido; de ahí esas fuertes caídas que se observan en la gráfica.

El estado del Cenete era propietario de los mineros de Alquife y de la herrería de Jérez desde los primeros años de la época morisca. Las progresivas inversiones realizadas por los primeros marqueses en las instalaciones de esta metalúrgica tradicional les fueron garantizando un nivel de beneficios cada vez más elevado[54]. La crisis de la herrería fue más profunda que la sufrida por el resto de las rentas. En 1568 las arcas del Cenete recogieron 375.000 mrs. por el arrendamiento. Durante toda la época morisca la tendencia fue positiva.

La quiebra de la guerra fue importante en esta instalación. Como puede verse en la tabla 7, el sexenio 1569-1575 fue nulo. Los destrozos y los robos se ensañarían con la fundición. No se conocen los valores hasta finales de esa década, si es que hubo ingresos. Pero hasta el primer quinquenio del siglo XVII en ningún caso se logra alcanzar el 50 % de la renta anterior al levantamiento. Por último, desde 1613 la documentación proporciona una información muy

52. A. Muñoz Buendía, «Depresión económica y crisis social en Almería y su tierra a finales del quinientos: la recuperación del siglo XVII», en M. Barrios Aguilera y F. Andújar Castillo (eds.), *op. cit.*, p. 262.

53. J. P. Díaz López, *Nobles y banqueros...*, p. 143.

54. En la actualidad estoy investigando la metalúrgica tradicional de Jérez desde principios del siglo XVI hasta el primer tercio del siglo XVII. Espero poder dar a la imprenta una monografía en los próximos meses.

Tabla 6. Evolución del importe de la renta (1580-1628) (mrs.)

AÑO	DIEZMO DE TRIGO Y CEBADA	RESTO DE RENTAS	RENTA TOTAL
1580	1.725.466	1.513.146	3.238.612
1581	1.198.115	1.442.883	2.640.998
1582	1.595.144	1.616.779	3.211.923
1583	694.892	1.598.177	2.293.069
1584	1.261.091	1.369.939	2.631.030
1585	1.726.197	1.456.261	3.182.458
1586	1.692.996	1.086.157	2.779.153
1587	1.533.876	1.160.585	2.694.461
1588	1.685.176	1.349.773	3.034.949
1589	1.536.528	1.457.990	2.994.518
1590	1.643.628	1.265.714	2.909.342
1591	2.077.740	1.237.689	3.315.429
1592		501.400 (*)	501.400
1593		501.400 (*)	501.400
1594		501.400 (*)	501.400
1595		501.400 (*)	501.400
1596		501.400 (*)	501.400
1597		501.400 (*)	501.400
1600	2.488.732	1.938.123	4.426.855
1601	4.019.344	2.385.726	6.405.070
1602	1.991.176	1.960.681	3.951.857
1603	2.442.220	1.897.913	4.340.133
1604		453.750 (*)	453.750
1605	691.560	1.892.720	2.584.280
1613	2.145.876	1.996.213	4.142.089
1614	1.926.916	2.211.333	4.138.249
1615	1.901.416	2.360.122	4.261.538
1616	626.484	2.179.725	2.806.209
1617	640.900	1.997.954	2.638.854
1618	2.200.820	2.201.609	4.402.429
1619	1.911.480	1.872.103	3.783.583
1620	2.058.496	1.885.048	3.943.544
1621	2.194.360	1.828.017	4.022.377
1622	1.114.860	1.660.815	2.775.675
1623	1.709.044	1.791.161	3.500.205
1624	2.481.660	1.870.575	4.352.235
1625	1.066.716	1.982.140	3.048.856
1626	2.307.648	2.607.275	4.914.923
1627	1.280.984	2.657.947	3.938.931
1628	1.002.320	2.228.557	3.230.877
Media	1.714.359	1.585.575	3.299.934

(*) Solo encabezamiento.

minuciosa. Se detallan todos los conceptos de cargo y data, con el resultado, que, como se puede ver, es prácticamente de quiebra técnica: únicamente en el trienio 1621-1623 se lograba un superávit de 1,7 millones. En el resto de los años los resultados eran claramente deficitarios.

Gráfico 1. Evolución de la renta total (mrs.)

Tabla 7. Evolución del arrendamiento de la herrería, gastos y beneficios (mrs.)

AÑO	CARGO	DATA	ALCANCE
1568[55]	375.000		
1569-1575[56]	0		
1579[57]	168.750		
1580-1582	187.500		
1600-1605	131.250		
1613-1617[58]	2.075.302	3.228.648	-1.153.346
1621-1623[59]	4.033.296	2.140.621	+1.707.325
1624	124.610	963.497	-838.887
1625	3.543.303	3.577.810	-34.503

55. A[rchivo] H[istórico] P[rovincial] G[ranada], 5-A-1-44. Apeo de la Calahorra (Cifr. R. Ruiz Pérez, «La crisis...», p. 418).
56. R. Ruiz Pérez, «La crisis...», p. 428.
57. AHNOB, Osuna, leg. 2407, d. 10.
58. *Ibidem*, leg. 2968, d. 21.
59. *Ibidem*, leg. 2968, d. 16.

La deuda en los años ochenta

La normalización de la fiscalidad que se producía desde 1580 no estuvo exenta de problemas. La situación del territorio debería seguir siendo tan calamitosa que difícilmente se conseguirían cobrar las rentas. A la situación de abandono que aún persistiría, algunas malas cosechas y otras posibles corruptelas elevaron la deuda fiscal de forma considerable. En febrero de 1586 el contador mayor del marqués del Cenete y duque del Infantado, Carlos de Peña Vera, se desplazaba a la Calahorra para "liquidar e averiguar lo que se a cobrado de las deudas que dio por cuenta Gonçalo de Heredia, que administró las rentas de SE del año pasado de 83 de que quedó memoria para su cobranza"[60] y lo que se debe aún de los años siguientes, para que el nuevo mayordomo, Diego de Ochoa, se haga cargo de todas ellas. La deuda total ascendía a más de 2,7 millones de maravedís. Pero el volumen, que alcanzaba el 14 % de la renta media ingresada en esos años, y la evolución, que se presenta en la tabla 8, hubieron de hacer saltar las alarmas de las autoridades fiscales del señorío. La tendencia era espectacularmente negativa para los intereses de los marqueses: ya en 1585 se dejó de pagar un tercio de los impuestos. Que al año siguiente fuese únicamente el uno por ciento no indica que se pagase mejor, sino que, como la información se recoge en febrero y las rentas se cobraban a trimestres vencidos, aún era demasiado pronto. ¿Quiénes eran los deudores? ¿qué rentas no se pagaban?

Durante el primer trienio, 1580-1582, Miguel Gómez, el mayordomo, aceptó al entregar las cuentas un total de 938.659 mrs. en alcances. De ellos había satisfecho en los años siguientes 204.830 mrs., por lo que restaba debiendo los 733.829 mrs. que se apuntan en la tabla. En el año 1583 la deuda está mucho más dispersa. Numerosos cobradores dejan sin pagar parte del encabezamiento, de algunos diezmos o de otros conceptos. Durante el año siguiente, el mayordomo, que era Gómez de Náxara o Nájera, miembro de una de las principales familias de la élite conversa de Guadix, no ha pagado nada de los alcances reconocidos. Y, por último, en 1586, parece que muchos de los recaudadores eran reacios a pagar: se debe una parte importante de los encabezamientos de seis pueblos (Alquife, Ferreira, Huéneja, Dólar, Jérez y Aldeire); así como los diezmos de la seda y minucias de casi todos, además de otras rentas menos significativas.

Esta situación de elevadas deudas a la hacienda central puede ser debida, como se ha apuntado, a crisis en las cosechas, que mermaban las posibilidades de pagar los diezmos; pero también a problemas en las transferencias a la hacienda central, que eran dilatadas por el propio mayordomo para negociar entretanto con esos capitales. La situación no debía ser novedosa en esos años. Ya en tiempos del primer marqués se observaba cómo era empleado este mecanismo[61]. Pero cuando el marqués manda a su contador mayor es debido a que

60. *Ibidem*, Osuna, leg. 1902, d. 12.

61. J. P. Díaz López, *Nobles y banqueros...*, pp. 251-255.

la situación comienza a ser complicada. Y es preciso apuntar cómo hay dos factores presentes en la relación: cuando la deuda está dispersa, casi con seguridad se debe a problemas de pagos de los vasallos; cuando un único arrendador debe todo el importe, casi seguro que se trate de retención del capital. La misma o parecidas irregularidades en las entregas pudo ser el motivo de la exigencia que las autoridades centrales del señorío transmiten al mayordomo en 1596 para que cobre "con mucho rigor los maravedis que de rentas y alcavalas se devieran a su señoria"[62].

Tabla 8. Volumen de deuda en 1586

AÑO	IMPORTE (MRS.)	%
1580-1581-1582	733.829	8
1583	338.249	15
1584	571.072	22
1585	1.043.928	33
1586	22.356	1
Total	2.709.434	14

El encabezamiento

En la Corona de Castilla, desde finales del siglo XV, se fueron arrendando las alcabalas de numerosas ciudades mediante encabezamiento. El sistema era beneficioso para la hacienda de la monarquía, que aseguraba el cobro de la renta en bloque, mientras que los concejos, sus oligarquías, controlaban las sobras y obtenían más ingresos. El rey era generoso con las oligarquías y estas se comportaban como fieles vasallos, también en lo económico[63].

Los primeros marqueses del Cenete desarrollaron, como hemos visto, el sistema del pacto más o menos coercitivo con las oligarquías de sus localidades para poner en práctica el arrendamiento, primero, y luego del censo del denominado magrán, que incluía las alcabalas y los diezmos. La guerra rompió ese pacto fiscal. Como se ha apuntado, inmediatamente después de terminada la contienda la autoridad marquesal rehízo el acuerdo.

62. AHNOB, Osuna, leg. 2968, d. 1. Cfr. E. Soria Mesa, «Señores y repobladores: nuevas perspectivas en el estudio del régimen señorial granadino», en M. Barrios Aguilera y F. Andújar Castillo (eds.), *op. cit.*, p. 144.

63. D. Alonso García, «La configuración de lo ordinario en el sistema fiscal de la monarquía (1505-1536): Una o dos ideas», *Studia historica. Historia moderna*, 21, 1999, pp. 117-152.

La totalidad de la alcabala y de los diezmos, en su monto total como se cobraban desde principios del siglo, se intentará recoger lo más pronto posible. En la evolución de esos contratos podemos distinguir los años de la primera década, por un lado, y desde los años ochenta, de otro. En un primer momento las alcabalas se arrendarán sueltas a vecinos que pujan por ellas y los diezmos se subastan dispersos, según los ramos. Muy pronto, como puede verse en la tabla 9, las élites de los nuevos concejos, seguramente los que ya estarían más asentados y hubiesen conseguido llegar a un entendimiento con sus vecinos y con los poderes de la estructura del señorío, comienzan a controlar las dos rentas principales, las alcabalas y los diezmos.

Tabla 9. Proceso de los encabezamientos en los pueblos del Cenete (valores en mrs.)[64]

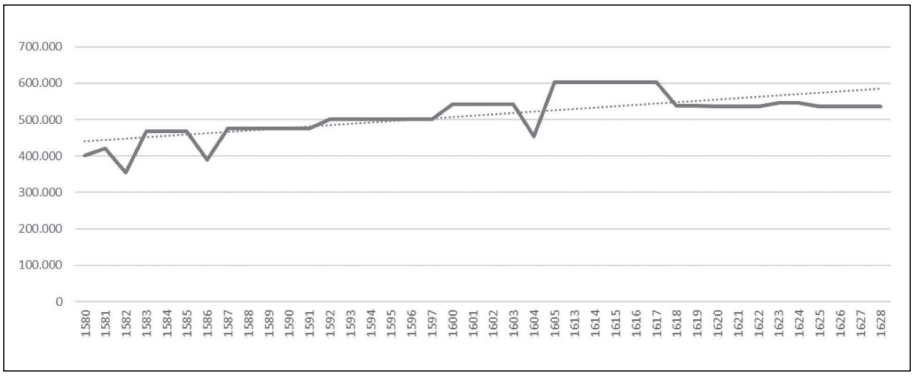
	1573	1574	1575	1576	1577
Alquife	Alcabala y todas rentas 30.000	No aparecen	Encabezam.º concejo 7.500	Encabezam.º concejo 7.500	Encabezam.º concejo 7.500
Aldeire	No aparece	No aparece	Encab. concejo 28.125 + alcabala tot. 118.125	Encab. concejo 28.125 + alcabala tot. 118.125	Encab. concejo 28.125 + alcabala tot. 118.125
Cahahorra	No hay datos	Alcabala 6.919	No hay datos	No hay datos	No hay datos
Dólar	No hay datos	No hay datos	Alcabala 9.375	Alcabala 9.375	Alcabala 9.375
Ferreira	Alcabalas 18.000	Alcabalas 18.000	Cada año: Juan de Rivas y Francisco Donoso, vecinos y regidores, por ellos y por todos los demás, es decir: el concejo		
			16.875	16.875	16.875
				9.375	9.375
Lanteira	No hay datos	No hay datos	No hay datos	Alcabalas y todas las rentas encabezadas por el concejo 15.000	15.000
Jérez	Alcabala 0	Alcabala 20.000	Encabezam.º 40.875	Encabezam.º 40.875	Encabezam.º 40.875
Huéneja	No hay datos	No hay datos	No hay datos	No hay datos	No hay datos

64. AHNOB, Osuna, leg. 2407, d.2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

Los concejos fueron progresivamente constituidos y controlados por las nuevas élites que ya estaban o habían llegado como pobladores. Así pues, el para ellos nuevo sistema de arrendamiento mediante el encabezamiento se estableció poco a poco. Durante los años 1573 y 1574 únicamente se citan las alcabalas como aisladas en Alquife, la Calahorra, Ferreira y Jérez, pero no los arriendan los concejos, sino vecinos del propio marquesado. En el año 1575 ya aparece expresado el concepto de encabezamiento, puesto en práctica por los concejos de Alquife, Jérez y Aldeire, donde, además, el cabildo se queda con la subasta de la "alcabala total". En los demás pueblos y años no aparece el encabezamiento, aunque es preciso destacar que, en Ferreira, sin citar el concepto, se hacen con el arrendamiento Juan Rivas y Francisco Donoso, vecinos y regidores, "por ellos y por todos los demás", que se debería leer en puridad como el concejo.

La denominada estabilización de la renta tuvo también otro de sus apoyos fundamentales en la seguridad que suponían los encabezamientos de alcabalas y su control por los nuevos concejos. A partir de 1580 todos tenían arrendado su cobro a la hacienda del estado señorial, participando en una parte de sus beneficios. De su evolución entre 1580 y 1628, que se presenta en el gráfico 2, se pueden apuntar algunas ideas. Destaca la gran estabilidad de los ingresos, con medio millón de maravedís anuales de media. La tendencia, aun así, es ligeramente creciente. Los picos negativos son consecuencia de la ausencia de datos, como en 1582 (en el que faltan los de Huéneja), 1586 (falta Jérez) y 1604 donde no hay datos de Alquife y Lanteira. También en la curva se aprecia cómo, cuando se firman nuevos convenios por el encabezamiento, generalmente trienales y cuatrienales, los importes dan pequeños saltos. Además, entre 1613 y 1619 se produce la mayor elevación en esta renta, para caer después y mantener en niveles anteriores hasta el final de la serie.

Gráfico 2. Evolución del encabezamiento (1580-1628) (mrs.)



La escasa importancia de los monopolios

Los ingresos por el arrendamiento de los monopolios señoriales suponían en 1568 un total de 1.125.000 mrs. En la época morisca prácticamente todos los lugares estaban dotados de estos pequeños equipamientos de servicios para la comunidad: carnicería, especiería, lencería, horno, mesón, taberna, tiendas (de jabón, aceite, fruta, pan, arrendándose con ellas la alcabala del viento). El fin de la guerra y la despoblación posterior dejaron un panorama desolador. Si durante los setenta, como se ha apuntado, la situación no mejoró prácticamente nada, tampoco a partir de los años ochenta cambió el panorama. Hay una concentración en la Calahorra, que es donde únicamente aparece este tipo de servicios. Incluso en 1580 hubo un intento de controlar este tipo de rentas por parte del concejo de la Calahorra, que se quedó con el arrendamiento de todas. Pudo ser para satisfacer las necesidades de sus vecinos o para mejorar los ingresos de las arcas concejiles. Sea como fuere, desde el año siguiente son diversos arrendadores los que las controlan. La renta que producen se recupera lentamente, hasta alcanzar algo más de los 100.000 mrs. en el tránsito del siglo para, desde ese momento, ir perdiendo importancia hasta quedar reducidos después de 1615 a unos 7.500.

Los censos y los arrendamientos de inmuebles

Los habices eran los diversos bienes propios de las mezquitas[65]. Cuando se conquistaron las comarcas granadinas todos pasaron a las iglesias que se iban erigiendo en esos momentos. El señor del Cenete se apropió de todos ellos con el pretexto de dedicar sus rentas a la construcción de nuevos templos y dotarlos de mobiliario u ornamentos, aparte de pagar a los clérigos encargados[66]. La aplicación de los productos de estos bienes a estas labores estuvo lejos de la preocupación de don Rodrigo. Únicamente los englobó entre los suyos, los dio a censo o en arrendamiento y procuró obtener de ellos unas rentas cada vez más elevadas. La tarea desarrollada por la segunda marquesa fue idéntica en el control de estos bienes, pero mucho más activa en la obtención de rentabilidades. Los ingresos crecieron hasta alcanzar el medio millón de maravedís.

Esta fue la renta que sufrió una mayor merma después de la guerra y la expulsión. Como se ha apuntado, eran parcelas o casas cedidas a censo o arrendadas a familias moriscas. Abandonadas durante la guerra y tras la expulsión, fueron confiscadas por las autoridades reales durante su "visita" de 1572 al territorio y traspasadas a los colonos neopobladores, aplicándoles el censo de población. Aquí residieron los beneficios obtenidos por la hacienda real. El mecanismo fue similar al aplicado en otros numerosos puntos de la geografía granadina, como

65. A. García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en Al-Andalus, siglo X al XV*, Huelva, 2002.

66. Sobre este aspecto véase mi trabajo: J. P. Díaz López, «Usurpar, rentabilizar…», pp. 209-224.

Tabla 10. Rentas de censos y arrendamientos

AÑO	CENSOS (MRS.)	ARRENDAMIENTOS	
		MARAVEDÍS	TRIGO (FG.)
1600	1.772	2.244	0
1601	3.068	0	0
1602	6.387	0	0
1603	4.293	0	0
1605	4.308	0	0
1613	6.873	2.992	96
1614	6.873	0	96
1615	8.010	2.992	76
1616	7.519	5.610	62
1617	8.456	8.602	20
1618	11.600	8.602	20
1619	10.028	2.992	0
1620	10.136	0	15
1621	9.699	2.625	0
1622	12.735	0	0
1623	10.548	2.625	15
1624	10.729	2.625	0
1625	18.978	0	0
1626	10.723	0	0
1627	10.816	0	0
1628	10.866	0	0
Total	184.417	41.909	400
Media	8.782	1.996	25

en la ciudad de Almería y su tierra o en los Vélez[67], por poner dos ejemplos. En el caso de Almería, después de muchos pleitos, numerosos bienes fueron devueltos a sus legítimos propietarios, ya que estar dados a censo no impedía el mantenimiento de la propiedad. Esto generó la expulsión de ellos de los pobladores a quienes se les había concedido[68], que tuvieron que volver a sus lo-

67. F. ANDÚJAR CASTILLO, «Señores y Estado en la repoblación de Felipe II. El caso del marquesado de los Vélez», *Chronica nova*, 25, 1998, pp. 139-172.

68. A. MUÑOZ BUENDÍA, «Desamortización-confiscación...», pp. 393-399.

calidades de origen o buscar otras suertes de población libres. En el caso del marquesado del Cenete no se reintegró ninguna, que sepamos, a sus antiguos poseedores, los marqueses.

Las rentas de bienes de habices o rentas que se denominasen así fueron absorbidas en los diezmos durante los primeros años, pero no se indica nada en la documentación sobre su importe. Lógica consecuencia del abandono primero y de la incautación real después. En las cuentas anuales entregadas por los mayordomos únicamente aparecen los conceptos "censos" y "arrendamientos" relativos a bienes inmuebles a partir del año 1600 (tabla 10). Como puede verse, en el primer tercio del XVII la media de ingresos anuales alcanzó unos 8.700 mrs. de censos, cerca de dos mil de arrendamientos y 25 fanegas de trigo; un importe que no llega al 2,5 % del valor que alcanzaba esta renta a mediados del siglo XVI y al tres por ciento de lo que se recogía antes de la guerra.

¿Qué bienes aparecen como acensuados o arrendados en estas primeras décadas del siglo? Se trata de suertes que pagan la renta en especie, así como censos establecidos sobre algunas casas, solares, bancales, unos pocos denominados como el "censo de macaveres solar y tierra", otro establecido sobre el fuerte de Lanteira, o la casa del escribano de la Calahorra. En este sentido, es preciso destacar la denominada como "renta del baño", que solo puede significar que el inmueble donde estuvo ubicado el baño en todos los pueblos durante la época morisca conservase la denominación popular y se diese a censo. Debían ser buenas construcciones porque los importes que se pagan son relativamente elevados: desde los 272 maravedís anuales en Dólar (desde 1613 no se ingresa nada y se indica que su excelencia los dio al concejo por premio de alcabala) y Ferreira; hasta los 818 en Jérez, pasando por los 750 de Aldeire, la Calahorra, Huéneja. En los otros dos pueblos no se arrendaba.

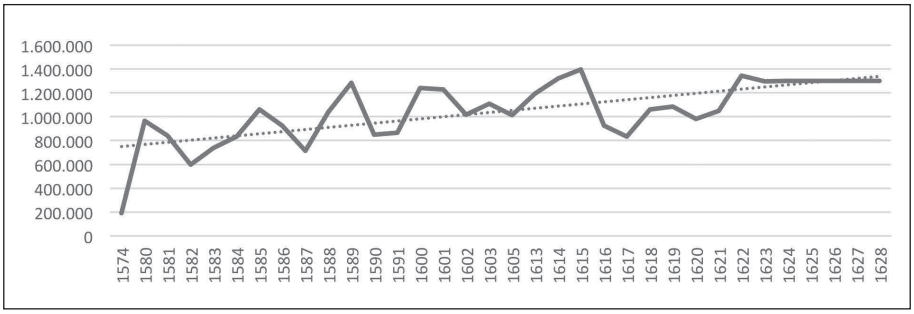
La seda

El levantamiento y la guerra tuvieron consecuencias muy graves para la producción y el negocio de la seda en todo el reino, pero especialmente en el sector oriental. Por eso, tanto desde el poder central como por parte de los poderes locales y, por supuesto, desde los poderes intermedios señoriales, se puso especial empeño en fomentar una rápida recuperación de los morales y moreras dañados, replantar moreras nuevas que daban hoja más rápidamente, habilitar el aporte de simiente (huevos de mariposa) a las comarcas más dañadas, permitir la permanencia o el regreso de algunos moriscos entendidos en la cría del gusano o en la elaboración de la seda.

En cuanto al valor de la producción que se va alcanzando, se constata que, "en el conjunto del reino, *grosso modo*, se produjo un primer periodo de declive entre 1570-1582, y desde esa fecha hasta 1630 se entró en una fase de lenta re-

cuperación"[69]. En el marquesado la recuperación fue más rápida, ya que incluso antes del año ochenta, la recogida del diezmo en capullos se situaba por encima de los 800.000, manteniéndose en cifras elevadas desde entonces. Las fuertes oscilaciones en la recogida, que incluso llegan a suponer casi medio millón de capullos entre un año y el siguiente, no impiden ver que la tendencia es positiva.

Gráfico 3. Diezmo de la seda en capullos (1574-1628)



Conclusiones

El marquesado del Cenete fue, desde su creación, un estado señorial peculiar, como se ha apuntado en numerosos trabajos. También fue atípico el comportamiento de sus vecinos ante la sublevación. La vinculación de los líderes de la comunidad neoconversa a la casa marquesal desde antiguo posiblemente incidiese positivamente en este aspecto. Pero ello no los liberó de sufrir robos, saqueos, asesinatos y extorsiones por las tropas realistas e incluso por los cristianos viejos y las autoridades del señorío.

La rápida sustitución del gobernador que ocupó el cargo durante la guerra, Juan de la Torre, el juicio de residencia al que fue sometido y los intentos de que devolviese parte de los bienes de que se había apropiado, según la marquesa, no supusieron prácticamente ningún beneficio para la hacienda marquesal, que durante estos meses de la crisis bélica no obtuvo ningún ingreso.

La serie de datos manejada en el estudio, que abarca desde los años setenta del siglo XVI hasta finales del primer tercio del XVII, refleja algunos aspectos importantes que deben ser destacados.

69. F. García Gámez, «La seda del reino de Granada durante el segundo proceso repoblador (1570-1630)», *Chronica nova*, 25, 1998, pp. 249-273.

La repoblación iniciada por la marquesa y sus oficiales, aunque obstaculizada por la Corona, fue lenta, pero no fracasó. Las autoridades del señorío rehicieron rápidamente un pacto fiscal y social con los nuevos pobladores y con las élites que habían permanecido, con el objetivo de recuperar rápidamente sus rentas. Al tiempo, estos grupos de poder también establecieron lazos de colaboración con los oficiales de la titular del marquesado y de control sobre los vecinos que se iban estableciendo. A pesar de ello, la recuperación también fue lenta en el aspecto hacendístico, llegando solo hasta los dos tercios de los valores anteriores a la sublevación, y las deudas e impagos fueron importantes al menos hasta finales de siglo.

La presión de la hacienda real provocó un fuerte distanciamiento entre la marquesa y la Corona, aunque poco después se llegó a un acuerdo que suavizaba la intervención de las autoridades reales, permitía a la titular seguir repoblando y controlando los concejos, pero le hacía perder sus rentas de bienes habices.

La destrucción de la guerra y el vacío demográfico originado por la expulsión de los moriscos generaron también un caos en los establecimientos que abastecían a los habitantes del marquesado. Fueron escasas las carnicerías, hornos, especierías, panaderías, tabernas o mesones que siguieron funcionando y lograron arrendarse por las autoridades del Cenete. Y sus rentas solo superaron los 100.000 mrs. a finales de siglo.

Las élites de los nuevos concejos constituidos tras el inicio de la repoblación procuraron controlar pronto el cobro de las alcabalas mediante encabezamientos. Ello les proporcionaría mantener su control de la institución, además de incorporar a sus rentas la sobra del importe de lo recaudado entre los vecinos.

El importe del diezmo procedente de la cría y elaboración de la seda se recuperó de manera bastante rápida debido a las ayudas que fomentaron esta actividad fundamental por su posición estratégica en el conjunto de la hacienda castellana. A pesar de fuertes oscilaciones, se mantuvo el millón de capullos como media, con una clara tendencia alcista desde 1580.

La documentación no nos aporta evidencias empíricas de que los señores del Cenete dejasen de cobrar rentas abusivas que antes imponían a sus vasallos moriscos. La base fundamental de la pérdida de ese tercio de la renta que se ha apuntado es la desaparición del control de los bienes procedentes de los habices. Unas parcelas y casas que fueron incautadas por los oficiales de la administración real y que nunca se devolvieron a los marqueses, que tampoco eran sus legítimos propietarios, ni tampoco a la Iglesia de Guadix.

En definitiva, la evolución de la hacienda del estado del Cenete durante la época de la repoblación (1570-1630) puede ser calificada como paradigma o peculiaridad. La evidencia son unos ingresos mermados, que limitaron con seguridad el ritmo de gasto de sus titulares en estos dos tercios de siglo, pero que se comportaron de manera diferente a otras casas nobiliarias que terminaron arruinadas e incluso en concurso de acreedores durante estas mismas décadas. La respuesta a la disyuntiva pasa por estudiar otras casas nobiliarias del reino de Granada con estos parámetros y con una metodología similar.

Resumen

La hacienda del estado señorial del Cenete perdió tras la guerra de las Alpujarras y la expulsión de los moriscos la tercera parte de sus ingresos. Unas rentas mermadas como consecuencia del quebranto que supuso la desaparición de la renta procedente de los censos y arrendamientos de los bienes habices, de los que se apropió el primer marqués, Rodrigo de Mendoza, a principios de siglo.

La rápida actuación de la marquesa María de Mendoza y Fonseca para repoblar, firmando un pacto fiscal y social con las élites locales, mantuvo el espíritu negociador de sus antepasados. Además, el intento de control por la Corona, el enfrentamiento y posterior acuerdo entre ellos, el encabezamiento temprano de las alcabalas por los concejos, la rápida recuperación de la renta de la seda y la casi ausencia de establecimientos comerciales son otras características de la hacienda del Cenete en el periodo.

Palabras clave: marquesado del Cenete, repoblación, hacienda señorial, rentas, pacto fiscal, bienes habices.

Abstract

The diminished revenue. The income of the Cenete in the second repopulation (1570-1630).

After the war of the Alpujarras and the expulsion of the Moors, the estate of the seigniorial state of Cenete lost a third of its income. This income diminished as a consequence of the deterioration caused by the disappearance of the income from the censuses and leases of the habices, which were appropriated by the first Marquess, Don Rodrigo Mendoza, at the beginning of the century.

The swift action of the Marchioness María de Mendoza y Fonseca to repopulate, signing a fiscal and social pact with the local elites, maintained the negotiating spirit of her ancestors. In addition, the attempt at control by the Crown, the confrontation and subsequent agreement between them, the early levying of the sales taxes by the councils, the rapid recovery of the silk rent and the virtual absence of commercial establishments are other characteristics of the Cenete in the period.

Keywords: Marquess of Cenete, repopulation, stately estate, rents, fiscal agreement, habices.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.26
Para citar este artículo:
Rodríguez Mediano, Fernando, «Un astrónomo y orientalista español: Diego Pérez de Mesa y *La Cueva de Salamanca*». *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.26

UN ASTRÓNOMO Y ORIENTALISTA ESPAÑOL: DIEGO PÉREZ DE MESA Y *LA CUEVA DE SALAMANCA*

*Fernando Rodríguez Mediano**

Bernard Vincent

Hace unos años, Mercedes García-Arenal y yo escribimos el libro *Un Oriente español*, en el que hacíamos una aportación a la historia del conocimiento y los usos de la historia de la lengua árabe en la España moderna. El argumento del libro planteaba, *grosso modo*, una narración que situaba el problema entre dos polos: uno, el del árabe en su dimensión religiosa, relacionada con las conversiones masivas del s. XVI, la evangelización y los moriscos; y otro, el del surgimiento de una cierta erudición arábiga en España, no muy numerosa pero sí importante, que se interrogaba sobre el pasado oriental de la península ibérica, el valor historiográfico de los textos árabes y las consecuencias que este saber tenía en un mundo sometido a una crisis religiosa, militar, intelectual y política como la que aconteció en la Europa del s. XVII. En nuestro libro, esta narrativa se articulaba en torno a la cuestión de los Plomos del Sacromonte, un acontecimiento que actuó como catalizador de una serie de cuestiones mayores que atraviesan este periodo tan denso en el plano historiográfico, en el que la escritura de grandes relatos nacionales y la construcción de la ideología imperial promueven una reflexión global sobre el carácter providencial de la historia de España y su relación con la historia sagrada de la humanidad.

En mi itinerario profesional, he podido disfrutar de la ayuda y el magisterio de varias de las máximas autoridades en la historia moderna española y, más concretamente, de la historia de los moriscos. Es el caso, desde luego, de Mercedes García-Arenal, con quien acabé escribiendo varios textos, como el citado *Un Oriente español*. Pero también de Bernard Vincent, cuya obra e influencia forman parte ineludible de mi vida profesional. En nuestro libro, uti-

* ILC-CSIC.

lizamos sus estudios sobre la élite morisca de Granada[1], que constituye uno de los protagonistas fundamentales. Pero querría señalar aquí, de manera especial, un trabajo en el que Bernard Vincent estudia las lenguas de los moriscos, y que tenía una resonancia especial para un libro como el nuestro, en el que la cuestión de la lengua árabe desempeña un papel central[2]. Obviamente, la influencia del trabajo y del magisterio de Bernard no se limita a estos u otros trabajos concretos, que son sólo ejemplos de una obra cuya magnitud ha transformado de manera definitiva todo un campo de estudio. De todas formas, y más allá de su obra, debo recordar la extraordinaria tarea que Bernard ha desarrollado desde París durante años, recibiendo, cuidando e integrando a multitud de estudiantes e historiadores españoles que viajaban a aquella ciudad para estudiar y trabajar. No creo que se pueda exagerar la importancia que su figura ha tenido para tantos (desde luego, para mí), para quienes Bernard es, en toda la extensión de las palabras, un maestro y un amigo.

Un orientalista español: Diego Pérez de Mesa

Una de las líneas narrativas de *Un Oriente español* estaba basada en seguir las huellas del orientalismo español durante los siglos XVI y XVII. El orientalismo, tal como lo entendemos, puede ser definido someramente como la construcción de formas de conocimiento en torno al oriente. Este "oriente" significa varias cosas. Obviamente, en un primer momento, el interés europeo sobre el oriente tuvo que ver con la religión y se centró en las lenguas consideradas orientales, hebreo y árabe en primer lugar, aunque no exclusivamente. La polémica religiosa, la evangelización y el acceso a la Biblia fueron motores decisivos de ese orientalismo europeo del s. XVI, que pronto se transmutó en algo relativamente distinto, cuando el interés religioso acabó vinculándose con el desarrollo de la filología y la historia como disciplinas "modernas". El surgimiento, en España, de este orientalismo estuvo severamente limitado por las consecuencias de las conversiones masivas de judíos y musulmanes que tuvieron lugar en la península ibérica desde el s. XV. Esta es la causa de que el orientalismo español tuviese una historia fragmentaria y de que no cristalizase en una auténtica y asentada tradición erudita, al estilo, por ejemplo, de Francia, Italia o los Países Bajos. Por esta misma razón, los ejemplos de orientalistas en España adquieren una importancia singular, que merece ser estudiada con detalle.

1. «Los moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de la expulsión de 1570», *Andalucía en la Edad Moderna. Economía y sociedad*, Granada, 1985, pp. 267-286; «L'histoire d'une déchéance: la famille des Fez Muley à Grenade au XVI siècle», en Nikita Harwich (ed.), *Hommage à Alain Milhou. Les Cahiers du CRIAR*, 21, 2002, pp. 69-79; y «Las elites moriscas granadinas», en *El rio morisco*, Valencia-Granada, 2006, pp. 187-199.

2. «Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos», en *El río morisco*…, pp. 105-118.

Uno de los ejemplos que citábamos en *Un Oriente español* era el del rondeño Diego Pérez de Mesa[3], una figura muy interesante, cuyas múltiples facetas hacen de él un personaje no siempre fácil de explicar y de seguir. Desde luego, su personalidad más destacada es la de científico, experto en matemáticas, astronomía, astrología y en el arte de navegar. De hecho, su figura ha sido objeto de un creciente interés por parte de la historia de la ciencia, sobre todo en la última década[4]. Pero Diego Pérez de Mesa fue también activo en el campo de la historia, donde revisó de manera profunda y reeditó las *Grandezas de España* de Pedro de Medina[5], e incluso en el del pensamiento político[6].

Sin embargo, lo que nos llamaba la atención a nosotros era la faceta orientalista de Pérez de Mesa: una faceta que, incluso en las más recientes revisiones de su obra, como la ya citada de José María Ortiz de Zárate Leira, ha pasado desapercibida. Ese orientalismo de Pérez de Mesa está disperso en varias partes de su obra y de sus múltiples actividades. Así, por ejemplo, su propuesta de desarrollar un método para calcular la equivalencia entre la hégira y el calendario cristiano[7]. Este método no es original de Pérez de Mesa; su planteamiento le coloca, con mayor o menor mérito, en la tradición de los astrónomos, matemáticos y computistas europeos que se remonta a la época medieval[8]. De hecho, su modelo explícito es el *Computus maior* del astrónomo y matemático del s. XIII Campano de Novara, que Pérez de Mesa pudo conocer, quizás, a partir de la edición que incluyó Johannes de Sacro Bosco en su *Sphera cum commentis*[9]. Desde luego, además de la astronomía y la matemática, la historia constituye un elemento fundamental para calcular la equivalencia entre distintos calendarios, puesto que hay que conocer el momento exacto de comienzo de la hégira; una fecha que fue objeto de distintas opiniones y controversias en una Europa cuyo conocimiento del islam y de la figura del profeta Muhammad dejaba que desear.

---

3. Mercedes García-Arenal, Fernando Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain. Converted Muslims, The Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, eng. trans. Consuelo López-Morillas, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 355-357.
4. Un completo acercamiento a la actividad científica de Diego Pérez de Mesa puede encontrarse en José María Ortiz de Zárate Leira, *Diego Pérez de Mesa*, Fundación Hernando de Larramendi, Biblioteca Virtual de Polígrafos, 2019, libro electrónico, https://docplayer.es/216943896-Estudiocritico-diego-perezdemesa-josemariaortizdezarateleira-bibliotecavirtualdepoligrafos.html [consultado el 18 de enero de 2022].
5. Pedro de Medina, *Primera y segunda parte de la grandeza y cosas notables de España*, Alcalá de Henares, 1595.
6. Diego Pérez de Mesa, *Política o razón de estado. Convivencia y educación democráticas*, ed. de L. Pereña y C. Baciero, Madrid, CSIC, 1980.
7. Fernando Rodríguez Mediano, «Sacred Calendars: Calculation of the Hegira as a Historiographical Problem in Early Modern Spain», *Journal of Early Modern History*, 20, 2016, pp. 229-265, esp. 242-244. El texto original se encuentra en Pedro de Medina, *op. cit.*, ff. 18r.-20r.
8. Lynn Thorndyke, «Computus», *Speculum*, 29, 2-1, 1954, pp. 223-238.
9. Fernando Rodríguez Mediano, *op. cit*., p. 243.

De hecho, Pérez de Mesa cita las "[...] muchas historias arábigas de cosas de España" que debían ser comprendidas[10]. Además de esta referencia vaga a las "historias arábigas", Pérez de Mesa cita en su obra, de manera concreta, la obra de Alfonso X y sus tablas astronómicas. Pero más interesante, quizás, es su crítica acerada a los métodos de conversión cronológica y de cálculo de la hégira propuestos por otros dos historiadores españoles del s. XVI: Ambrosio de Morales y Luis de Mármol que, en opinión de Pérez de Mesa (y con razón) carecían de la capacidad técnica necesaria para llevar a cabo el cálculo necesario.

Pero la actividad de Diego Pérez de Mesa más claramente relacionada con el orientalismo se encuentra en un manuscrito conservado en la Biblioteca Apostólica Vaticana, el Barb. Or. 93., al que Mercedes García-Arenal y yo dedicamos un estudio monográfico[11]. El manuscrito en cuestión contiene una copia de la *Risāla hārūniyya*, un tratado médico del s. IX compuesto por Masīḥ b. Ḥakam al-Dimashqī. Como nos indican sus primeros folios, el manuscrito es un regalo para Francesco Barberini, cardenal nipote de Maffeo Barberini, papa Urbano VIII, a quien está dedicado por mano del propio Diego Pérez de Mesa.

¿Por qué este manuscrito árabe se encuentra en la Biblioteca Apostólica Vaticana? La primera respuesta a esa pregunta es que el matemático rondeño pasó un importante periodo de su vida en Roma, como parte del séquito del embajador español, el cardenal Gaspar de Borja. Se trata de un periodo muy significativo en la historia del papado y, más en concreto, de sus relaciones con España. Los Barberini se caracterizaron por desarrollar una política profrancesa en los delicados equilibrios políticos de la época. Fueron también los protagonistas de una intensa política cultural, en un momento que hoy caracterizamos como el del nacimiento del Barroco romano. La abeja, símbolo de los Barberini, representa bien la imagen de productividad y fertilidad que la dinastía quería dar de sí misma. De hecho, el propio Diego Pérez de Mesa era descrito, por Leo Allatius, como una de las "abejas obreras" que, al comienzo de la década de los años 30, se dedicaban a extender por Roma la benéfica miel de los Barberini[12]. De este mismo tópico de la abeja y la miel parte la dedicatoria del manuscrito, dirigida a Francesco Barberini y que Pérez de Mesa firma en Roma:

> "Dalle madri del miele, Em^{mo}. Prencipe, conviene che con ogni humiltà e riverenza si procacci dolcezza l'acerbo parto del ingegno mio, con consacrarsi alla suave benignità di V.Em^{za}., alla cui immortalità se dedica et offerisce; acciò con l'ape industre della sua innata gentilezza, e cacci come è suo solito, dall'amaro,

10. Pedro de Medina, *op. cit.*, f. 18r.

11. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, «Arabic Manuscripts in Motion and Converted Muslims: Between Spain and Rome», *Erudition and the Republic of Letters*, 3, 2018, pp. 367-389.

12. Leo Allatius, *Apes urbanae sive de viris illustribus qui ab anno mdcxxx per totum mdcxxxii Romae adfuerunt, ac typis aliquid evulgarunt*, Roma, 1633, pp. 80-81; citado en Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, «Arabic Manuscripts…», p. 370.

> dolcissimo miele, e tenga lontano li scioperati fuchi de Momi maledicenti[13]. Si degni dunque honorare della sua protettione q[esto]. minimo tributo della moltissima osservanda e servitù mia, assicurando V.Em[za]. che se Mitridate, quel gran Rè di Ponto, gloria immortale s'acquistò appresso i posteri per sapere nel proprio linguaggio loro dar risposta a ventidue Provincie soggette al suo dominio, celebratissimo e sempiterno sarà il nome di V.Em[za]. appresso il mondo tutto mentre non solo come Prencipe grande si diletta della varietà di molte lingue, ma ancora della sua tanto da tutti bramata protettione, e si sforza d'esser stimate dagli huomini dotti e propagati per l'universo tutto e di già trà l'altre grata di tanti beneficii la lingua Arabica frettolosa si invia per l'Africa e l'Oriente per eternare in q[este] bande il glorioso nome di V.Em[za]., le cui sacre vesti bacio con humilissimo e profondissimo inchino"[14].

Esta dedicatoria de Diego Pérez de Mesa se ve completada por dos poemas, obra de un tal Josephi de Feria Consentini o Gioseppe di Feria: un soneto en italiano en alabanza de Diego Pérez de Mesa y un epigrama en latín dedicado al cardenal Francesco Barberini. Por lo que respecta a la dedicatoria de Pérez de Mesa, esta juega con varios tópicos conocidos, como la búsqueda de la protección del cardenal contra los maledicentes o la comparación de Francesco Barberini con Mitrídates el Grande, cuyo conocimiento de lenguas se había convertido en un asunto proverbial[15]. Sin embargo, resulta interesante cómo Pérez de Mesa subraya la importancia de la lengua árabe como rápido vehículo para extender el nombre de los Barberini por África y Asia. A pesar de su envoltorio tópico, esta referencia a la lengua árabe está lejos de ser igualmente tópica; al contrario, el interés de los Barberini, y en concreto de Francesco, por la erudición orientalista, se revela en su mecenazgo sobre Abraham Ecchelensis, uno de los más importantes maronitas que trabajaron en Europa en ese momento, o en su relación con Nicolas Fabri de Peiresc[16]. Se trata, pues, de un manuscrito árabe dedicado al cardenal Francesco Barberini por Diego Pérez de Mesa, un miembro del séquito del embajador español, el cardenal Gaspar de Borja[17].

---

13. "Momos maledicentes": se refiere a Momo, dios de la mitología griega, que representaba el sarcasmo y la maledicencia y, también, a los perezosos (aquí, los "zánganos" o "fuchi", siguiendo la metáfora de las abejas) que no saben sino criticar lo que hacen los demás.

14. BAV, Barb. or. 83, f. 121.

15. Ver, por ejemplo, Pilar Hualde Pascual, «Fuentes griegas y latinas de *Mitrídates, Rey del Ponto*, de Fray Francisco del Castillo, 'El ciego de la Merced'», *CFG (G): Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 19, 2009, pp. 183-216, esp. 203-204. En época moderna, Mitrídates fue el epítome del conocimiento de lenguas.

16. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, «Arabic Manuscripts…», p. 373.

17. Aunque la editora moderna de la *Risāla hārūniyya*, Suzanne Gigandet, cree que este manuscrito pudo haber sido conseguido en España por el cardenal Francesco Barberini en 1626, cuando viajó a la península ibérica en una misión diplomática relacionada con el problema de la Valtellina (Masīḥ b. Ḥakam al-Dimashqī, *al-Risāla al-hārūniyya*, ed. Suzanne Gigandet, Damasco, 2001, «Introduction»). Sin embargo, la dedicatoria de Diego Pérez de Mesa está firmada en Roma, lo que deja suponer que, quizás, ese no fue el caso.

Al final del manuscrito[18], y elaborado por otra mano, hay un índice en latín de los contenidos de la obra. Aunque al comienzo de ese índice se dice que el autor del texto árabe es Diego Pérez de Mesa, un añadido marginal, de otra mano, anota: "Auctor operis est Ahron, non Diegus Perez, hinc inscribitur Epistola Ahronica". En efecto, aunque la dedicatoria de Pérez de Mesa no dice nada sobre el contenido de la obra ni sobre su autoría, se trata, como he dicho, de la *Risāla hārūniyya* de Masīḥ b. Ḥakam al-Dimashqī. Es una obra médica conocida, y presumiblemente hasta muy tarde, entre algunos moriscos españoles: de hecho, un pequeño fragmento de la misma, un capítulo que trata sobre la *firāsa*, aparece también copiado en el cuaderno de trabajo del morisco Alonso del Castillo, cuyo manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid[19].

La presencia de Diego Pérez de Mesa en Roma dejó varias huellas más. Fue allí donde escribió un libro de teoría política, *Política o Razón de estado*[20]; un libro que quizás esté relacionado con el hecho de que otro de los miembros del séquito del cardenal Gaspar de Borja desde 1612 o 1613 fuese Diego Saavedra Fajardo[21]. Por otro lado, en la Biblioteca Angelica de Roma se conserva un manuscrito que contiene varias obras suyas[22]. En fin, hay al menos otra traza de Pérez de Mesa en la Biblioteca Apostólica Vaticana: en su catálogo de los manuscritos árabes de esa biblioteca, Giorgio Levi della Vida atribuye la copia de varios manuscritos a un "convertito" español llamado Diego Pérez de Mesa[23]. Como explicábamos en el artículo citado, esa atribución es problemática: en efecto, varios manuscritos de la Vaticana fueron copiados por alguien que firma, en árabe, como "Diego M[a]ss[a]na". Este apellido, "M[a]ss[a]na", está claramente escrito en esos manuscritos, y creemos que en ningún caso puede ser confundido con "Mesa". En todo caso, este Diego M[a]ss[a]na firma como doctor y como al-Andalusī, y está activo, al menos, entre 1580 y 1594[24]. Curiosamente, entre los manuscritos copiados por su mano se encuentra un ejemplar de la *Risāla hārūniyya* y otro de la importante crónica norteafricana *al-Ḥulal al-mawshiyya*. Si no se trata de Diego Pérez de Mesa, ¿quién es entonces este Diego Massana, médico andalusí, que pudo estar activo en Roma a finales del s. XVI?

---

18. Se trata del final, dado que está encuadernado en sentido de la lengua árabe, aunque la foliación del manuscrito está puesta al revés, como si fuese un texto latino, de izquierda a derecha.
19. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, «Arabic Manuscripts…», p. 381.
20. Diego Pérez de Mesa, *op. cit*.
21. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, «Arabic Manuscripts…», p. 374.
22. Biblioteca Angelica, Roma, ms. 315. Se trata de un manuscrito misceláneo, que contiene al menos dos obras de Diego Pérez de Mesa: «Tractatus de crisisbus secundum astrologos», y «De decubitu infirmorum secundum astrologos». El resto de las obras contenidas en él son: «Tractatus de astrologicis interrogationibus», «De obiecto astrologiae», «Planetarum confortatio et debilitatio», «Tratatus astrologiae», «Centiloquio di materia astrologica», y la «Latromatematica» atribuida a Hermes Trismegisto.
23. Giorgio Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabici islamici della Biblioteca Vaticana. Vaticani, Barberiniani, Borgiani, Rossiani*, Ciudad del Vaticano, 1935, 26, p. 245.
24. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, «Arabic Manuscripts…», pp. 380-381.

La personalidad de Diego M[a]ss[a]na añade un enigma más a un personaje como Diego Pérez de Mesa, que tuvo una vida larga y tuvo una variedad de intereses que, desde la astrología y las matemáticas, se extienden al pensamiento político y al arabismo. Sin duda, una monografía detallada, que incluya e integre cuanto conocemos de su vida y obra tanto en España como en Italia podrá completar de manera coherente un perfil completo de su compleja trayectoria vital.

Diego Pérez de Mesa y la Cueva de Salamanca

En los párrafos que siguen, voy a centrarme en un texto que me parece muy interesante, porque puede situarse dentro de la rica literatura onírica de la Edad Moderna española y, de manera más específica, en la tradición de un motivo concreto llamado a tener una posteridad importante: la Cueva de Salamanca. Se trata de un largo prólogo al *Tratado de la astrología judiciaria* que se encuentra manuscrito en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC[25]. Ya habíamos llamado la atención, sumariamente, sobre este texto[26], a propósito de algunos pasajes orientalizantes que se encuentran en él, como la aparición de varios grandes astrónomos árabes. Sin embargo, el texto es muy largo y complejo y, hasta donde yo conozco, no ha sido todavía objeto de una atención específica. Voy a intentar resumir su contenido, simplemente para mostrar algunas de sus características que me parecen más interesantes.

El texto está firmado el 14 de noviembre de 1579, y dedicado por Diego Pérez de Mesa a su amigo Juan Ximénez Serrano (a quien, de momento, no he podido identificar con certeza). Pérez de Mesa comienza su relato contando cómo había abandonado la escritura de un tratado por la muerte de un amigo a quien iba dirigido, pero que se disponía a reanudarla a causa de algo que le había sucedido: y es que, paseando una tarde por el Tormes con un amigo a quien había enseñado astrología judiciaria, y con quien solía tratar "en secretos de naturaleza y cosas de philosophía, otras en cosas de Dialéctica, quanto en cosas de plazer [...]", después de hablar "de Mágica y Nigromançia y de el maestro Barrientos[27], que como V.M. sabe supo muncho de esto, juntamente con

25. Diego Pérez de Mesa, *Tratado de astrología judiciaria*, BTNT, ms. RM 3876.

26. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain…*, pp. 356-357.

27. El granadino Bartolomé de Barrientos (m. 1580), catedrático de Salamanca. Este texto de Pérez de Mesa confirma la fama que tuvo de mago. Por ejemplo, en el proceso contra el hechicero toledano Amador de Velasco, este declaraba que en España había más de 10.000 quirománticos, entre ellos "el maestro Barrientos, que tenía aguas, licores y libros de todas partes, del qual se decía que miraba los hurtos en un espejo o en un caldero de agua y que había hecho unos sigilos para que los aguadores no pasasen por su casa", Sebastián Cirac, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, CSIC, 1942, pp. 36-37, *apud* Donatella Gagliardi, «La biblioteca de Bartolomé de Barrientos, maestro de artes liberales», *Studia Aurea. Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, 1, 2007, p. 9 [https://studiaaurea.com/article/view/v1-gagliardi/12, consultada el 9 de febrero de 2022]. Barrientos fue detenido por la Inquisición en 1572, el mismo año que fray Luis de León, pero al final no fue procesado (*ibidem*).

Astrología y assí mismo de algunos papeles suyos y disçípulos que tuvo en esta çiudad, de la qual prática venimos a hablar de aquel famoso mágico, el Marqués de Villena, y de algunos quentos suyos". Tras esta conversación, Pérez de Mesa volvió a su casa y cayó dormido. En su sueño, Mesa volvía al lugar donde había estado paseando ese día, era sorprendido por unas nubes espantosas, con distintas formas y colores, que surgían desde los cuatro puntos cardinales: un caballero a caballo y con espada (en cuyo pecho se leía "Deseo " y "Parusía"), un águila, una esfinge y un elefante con un castillo encima, que amenazaban con una tormenta de rayos, y cuyo sentido Pérez de Mesa no podía entender, por lo cual "tenía intento de irme largo a hablar sobre aquel caso al sapientíssimo philósopho, el maestro Françés[28] mi maestro de Philosophía, porque yo no podía entender que significassen unas tan prodigiosas nuves y ya me paresçía que fuesse presente el día final". Volviendo a la ciudad para buscar refugio, "vine a entrar por la puerta de San Polo y tomando para abreviar camino una calle que sube para el Colegio maior de San Bartolomé, sentíme tan fatigado de la priessa y tan medroso de los raios que [a m]is pies caían, que llegando a la iglesia de San Adrián[29] me lançé dentro y púseme a hazer oración y dar graçias a Dios que me avía librado". En esa iglesia estaba la "entrada de aquella tan famosa y con tantas fábulas illustrada por todo el mundo cueva Clemesín, que los Reyes Cathólicos mandaron cerrar". En la iglesia había un anciano rezando, llamado Prudencio, que fue a sentarse junto a Diego Pérez de Mesa y a hablar del extraño fenómeno del que habían sido testigos. Para Pérez de Mesa, se trataba de algo nunca oído, al que no había precedido ninguna causa astrológica, y que por ello debía ser cosa sobrenatural o "hecha por arte mágica y diabólica". Para su viejo interlocutor, Prudencio, no había duda de que se trataba de una señal del juicio universal. En ese momento, salió de la cueva una hermosa doncella "adornada de ricos paños y sedas en muy diversos y estraños trajes porque el calçado era a uso de Babilonia y Caldea, las sayas y saboianas a la usança de la India Oriental y un rico señidor a uso de Persia, el pecho adornado conforme a el uso de Egipto, los braços conforme acostumbran las damas griegas, traía cubierta una ropaençima de todo, el otro vestido de rica tela de seda y oro con mill diversas labores, labrada y adornada de muncha pedrería, la qual ropa vestía al uso romano por debaxo de la ropa yençima de el otro vestido traía puesto un palio riquísimo a usança de Moros, el qual por debaxo de el braço derecho puesto subía a prenderse con una esmeralda sobre el hombro izquierdo. Traía la hermosa [donz]ella el cabello suelto que menos que fino oro de Arabia [n]o paresçía, cuias puntas llegavan al suelo y venía assida de un riquíssimo tocado de reyna con una corona real que paresçía que se lo querían quitar de las manos por fuerça y ponelle otro morisco a usança romana munchos lobos y leones que arrededor de ella venían y no la dexavan

28. Miguel Francés, catedrático de matemáticas en Salamanca entre 1554 y 1582.

29. El texto habla de la iglesia de Adrián, pero en realidad la Cueva de Salamanca es la cripta de la antigua iglesia de San Cebrián.

salir de entre sí". La doncella pidió a Pérez de Mesa que la liberase de aquellas fieras y no dejase que le quitasen "este tocado español y corona que el famoso rey don Alonso el Sabio me endonó, por lo qual lo estimo sobre todos los averes de el mundo, ni permitas que ponga yo otro algún tocado estrangero en mi cabeça". Los animales volvieron a arrastrar a la doncella al interior de la cueva, y los dos hombres se quedaron maravillados, discutiendo qué hacer. Al final, decidieron no ir a rescatar a la doncella, aunque al final, compelidos por los terribles rayos que comenzaban a irrumpir en la iglesia, optaron por meterse en la cueva. "Paresçía muy ancha y labrada como si fuesse de cal y canto por mano de muy diestros ofiçiales, paresçían a los lados notables y hermossísimas salas y aposentos". Siguiendo más adelante, encontraron un lago que les impedía avanzar y, queriendo volver atrás, se toparon con un muro de acero que se lo estorbaba. Así, subieron a un barco que apareció de improviso en el lago, y llegaron "a un espaçioso campo, por el qual entre muncha variedad de árboles andavan munchos venados y corços y otra muncha caça, el çielo paresçía muy sereno y corría un templado airezillo". De allí salía un camino que llevaba a una torre y una columna de jaspe, en la que había un cartel que decía: "O vosotros dos, que a un mismo tiempo naçidos, acá fuistes mereçedores de entrar, passad seguramente el vedado castillo fabricado por aquel famoso e yll^{e}. Marqués de Villena con el favor de Saturno y Mercurio y veréys los milagrosos secretos de este lugar antes de agora [...]stos, pues vuestra venida será para feliçe socorro y libertad de la hermossísima s^{ra}. de este lugar". Entraron en el castillo, y luego salieron "a un campo tal que luego que le vi imagino si fuessen los Campos Elisios de los antiguos, o aquel Paraíso terrestre donde Dios puso a nuestros primeros padres", un sitio hermosísimo desde el que se veía "muy claro y patente todo el globo de los çielos a la redonda, sin obstáculo ni impedimento alguno. De allí vide todas las veynte y ocho imágenes de la octava sphera junta con las otras estrellas allí claramente a Saturno, Júpiter y Marte en el signo Gémini y luego Venus y Mercurio y últimamente la luna. Víase assímismo todo el universo de la tierra, la Asia, África y Europa y el Nuevo Mundo; de allí vide clara y distintamente todos los imperios, provinçias, reynos y estados, ciudades y castillos de el mundo, y vía las guerras, la paz, las muertes, las ganançias, las pérdidas, las navegaçiones, los caminos, los tesoros, las religiones, los hurtos, la salud, las enfermedades, pestilençia, al fin todo quanto en el mundo passa y se haze, como si a todo estuviesse presente". Siguiendo adelante, se encontraron con dos caminos y dos columnas con sendas inscripciones. Estando leyéndolas, apareció una hermosíssima dama que, hablando a Mesa, empezó a recordarle cuántas mercedes había recibido de ella mientras que él la rehuía. Confuso, Mesa le preguntó que quién era, y ella respondió: "¡Ay triste! [...] que a cabo de veynte y tres años[30] que de mí as resçibido los bienes que sabes y

30. De este texto parece deducirse que Pérez de Mesa nació en 1556, y no en 1563, como suele afirmarse.

tengo dichos y que te sigo siempre casi sin dexarte de día y de noche mirando por ti, por tu bien y salud, aconsejándote lo que más conviene para tu contento y procurando siempre tu regalo y aviendo naçido contigo mismo, aunque siempre fue qual agora soy dende la creación de el mundo, me niegas y finges no conoçerme ni entender lo que te digo[...]". De repente, apareció volando un "hombre cuia forma y presençia paresçía sobrenatural y celeste, cuios pies eran de águila y tenía alas como ave y una muy alta çimera o cresta, vestido variamente de diversos colores, puesto un hermoso y rico sombrero sobre la cabeça, en la mano derecha traía una pluma; a cuia venida, bolviendo los ojos, luego en su figura conoçí ser aquel Mercurio, a quien los gentiles veneraron por dios de las sçiençias", quien reprochó que escuchase a esa mujer, que era Venus, que le pretendía "apartar de el camino de la virtud y letras en que dende tu naçimiento te puse", e impedirle liberar a la señora por quien había llegado hasta allí. Mesa y su amigo Prudencio decidieron entonces seguir el camino indicado por Mercurio "y aviendo andado por él bien breve espaçio, llegamos a un hermoso valle de grandíssimo deleyte y recreación, en el qual andavan munchos hombres de diversos trajes y naçiones al paresçer unos vestidos al uso de la India, otros al de Persia, otros al de Caldea y Babilonia, otros paresçían griegos, otros Romanos, y los más eran Árabes, algunos avía Alemanes y otros Españoles, y munchos eran Egipçios; los quales luego conosçí ser astrólogos, porque unos paresçían tomar alturas de regiones y de estrellas con astrolabios y otros instrumentos, y otros hazían obras por las quales se conosçía claramente ser astrólogos. Entre los más prinçipales vi uno de vestiduras reales al uso y traje de España, con corona real en la cabeça y sentado en una real silla componiendo unas tablas, el qual bien claramente se dexava conosçer ser aquel ilustre y tan famoso rey don Alonso de España, el qual supo tanto de Astrología que excedió a los mayores astrólogos de el mundo. Allí conoçí a Ptolomeo y a Abén Ragel, a Abén Rodan, Alchindo, Japhar, Jeber, Mesahalae, Porono y otros munchos de los que más an floresçido en esta facultad, y entre ellos aquel sabio Albumasar por aviso de Mercurio, el qual, enseñándonos todos los secretos y misterios de aquel hermoso campo y apazible floresta nos los declarava". Al fin, Mercurio le dijo a Mesa que ya estaba preparado para salvar a la señora, sin ayuda de Marte, sino solo con una pluma, "y sólo será tu trabajo en esto exerçitarla por algún tiempo escribiendo en tu misma lengua vulgar los grandes misterios que en este lugar as visto y aprendido, de el qual trabajo tendrás siempre por compañero como hasta aquí as hecho al venerable Prudençio, el qual, aunque de tal paresçer es tu igual de tu misma patria y familia, y nacido juntamente contigo de un mismo parto por virtud mía y de Saturno porque es tu misma prudençia". En ese momento, y de la mano de Mercurio, apareció un mancebo, que era el propio Juan Ximénez Serrano, a quien estaba dedicada la obra. Cuando Mesa se abalanzó a abrazarle, la visión se desvaneció, "y yo me hallé despierto tan maravillado de el estraño sueño quanto antes soñava estarlo de los misterios de la estraña floresta y casa y tan disgustado de aver despertado quanto cudiçioso de bolver a soñar. Pues fui entre mí repassando todo el

proçeso y discurso de el sueño considerando las significaçiones de él, alfin determiné hazer y cumplir el mandamiento de Mercurio y bolver a proseguir esta obra que ya tenía dexada y casi olvidada tanta con mayor ánimo y deseo quanto debaxo de más amparo y más exçelente de VM[d]. a quien esta obra assí como las otras cosas mías dedico y sujeto, de 14 de noviembre de 1579".

Este texto cuyo contenido acabo de resumir es muy interesante y merece un estudio más detallado. En primer lugar, está la cuestión de su asunto, la leyenda de la Cueva de Salamanca y del marqués de Villena. Esta tiene varias formulaciones literarias lo largo de la historia, que reflejan, por ejemplo, la tradición de que el diablo impartía clases de nigromancia a estudiantes en la Universidad en la cripta de San Cebrián y que el marqués de Villena había logrado escapar de la cueva, dejando allí su sombra. Se trata de una tradición muy popular: Miguel de Cervantes y Juan Ruiz de Alarcón, por ejemplo, escribieron sendas obras de teatro sobre este tema. También Rojas Zorrilla, en *Lo que quería ver el Marqués de Villena*. En 1733, el caballero Francisco Botello de Moraes y Vasconcelos escribió una obra titulada *Historia de las Cuevas de Salamanca*[31]; un libro vinculado con el "discurso hermético"[32], que deriva a un estilo que oscila entre la parodia jocosa quevediana y la alegoría fabulosa. Se trata de una obra mucho más larga y compleja que el pequeño prólogo de Diego Pérez de Mesa, aunque hay algunas similitudes entre ambos que no voy a examinar ahora. Pero sí quiero señalar otro aspecto que me parece importante aquí, y es el del papel que desempeña Diego Pérez de Mesa. En un texto citado por todos los que han estudiado el tema de la Cueva de Salamanca, el *Compendio* de Bernardo Dorado, se habla de la leyenda y se citan varias fuentes literarias de la misma[33]. Una de ellas, la más antigua, es el propio Diego Pérez de Mesa, quien efectivamente escribe sobre el tema en la reedición, ya citada, que hizo del libro de la *Grandeza y cosas notables de España* de Pedro de Medina[34]. Allí, Pérez de Mesa cuenta cómo el vulgo repite la fábula de esa cueva que "no sé por qué razón llaman Clemesín", según la cual entraban siete estudiantes en la cueva a estudiar Mágica "de una cabeça de arambre" durante siete años, al cabo de los cuales salían de allí seis, quedando el más sabio en la cueva. Preguntando al maestro Francés, catedrático de Salamanca, por el origen de está fábula, le contestó que, después de instaurada la Inquisición por los Reyes Católicos, se quemaron muchos libros que se encontraron en poder de judíos. Ante esto, un cetre[35] de la iglesia de San Cebrián de Salamanca, que sa-

31. Francisco Botello de Moraes, *Historia de las Cuevas de Salamanca*, Évora, 1733; ed. Eugenio Cobo, con Introducción de Fernando R. de la Flor, Madrid, Tecnos, 1987.

32. Fernando R. de la Flor, «Introducción», en Francisco Botello de Moraes, *op. cit.*, p. 10.

33. Bernardo Dorado, *Compendio histórico de la ciudad de Salamanca*, Salamanca, Juan Antonio de Lasanta, 1776, pp. 273-277. Ver por ejemplo, Luis Rubio García, *Estudios sobre la Celestina*, Universidad de Murcia, 1985, pp. 265-267.

34. Pedro de Medina, *op. cit.*, ff. 228r.-228v.

35. Es decir, uno de los estudiantes pobres que ayudaban de sacristanes en la iglesias de la ciudad.

bía mucho de "artes y supersticiones vedadas", las enseñaba a algunos estudiantes oculto en una cueva, hasta que fue descubierto[36].

Este texto de Diego Pérez de Mesa es considerado como la primera versión narrativa de la leyenda y origen de todas sus apariciones posteriores[37]. Sin embargo, si tenemos en cuenta que el sueño del que estoy hablando está fechado en 1579, podría decirse que estamos ante una versión mucho más elaborada y, desde luego, más temprana, de esta leyenda. Similares en algunos aspectos (por ejemplo, la mención del maestro Miguel Francés, aunque con implicaciones muy diferentes), el texto de 1579 explota el tema de la Cueva de Salamanca de diversas maneras: la tormenta tremenda que se interpreta en principio como una señal del Juicio final; la aparición de una doncella con tocado español y una corona que le había dado Alfonso El Sabio, atacada por lobos y leones; la aparición del castillo del marqués de Villena (cuya figura, como hemos visto, no aparece en la *Primera y segunda parte de la grandeza y cosas notables de España*); la descripción de jardín paradisiaco y la visión de "todo el universo de la tierra" (como una especie de Aleph borgiano); la alegoría, de larga tradición literaria, de la disyuntiva entre los placeres que ofrece Venus y el virtuoso camino de las ciencias propuesto por Mercurio; la aparición de elementos tópicos, como el elefante con la torre en el lomo, que se remonta a la vieja figura de los elefantes de Aníbal y que aparece en otros sueños, como la *Coronación de Mossén Jordi* del marqués de Santillana[38]; el uso de motivos como el castillo, el lago (reminiscente del Leteo), el jardín, las piedras preciosas, que son frecuentes en la literatura onírica; la visión, en fin, de todos los grandes astrólogos de la historia, y muy principalmente los árabes, que sitúa este sueño, de manera específica, en el campo del saber astrológico[39]. Estos y otros elementos merecen un estudio más detallado que sitúe a este texto, de una manera más concreta, en la tradición del sueño literario en España[40]. En todo caso, y por lo que respecta al interés más preciso de este artículo, parece que nos hallamos ante la primera formulación narrativa conocida de la leyenda de la Cueva de Salamanca.

---

36. Es interesante resaltar que Bernardo Dorado, que parece estar citando este texto, añade al final la mención al marqués de Villena, que no aparece en el original de Mesa. De hecho, la evolución de la leyenda es paralela a la del marqués de Villena, cuya presencia en Salamanca no está documentada, Fernando R. DE LA FLOR, *op. cit*., p. 20, n. 26.

37. Francisco B. GARCÍA RUBIO, «La huella de Enrique de Villena en Cervantes: Los casos del 'donoso y grande escrutinio' y *La cueva de Salamanca*», *eHumanista*, 45, 2020, pp. 175-191, esp. 184. [https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/default/files/sitefiles/ehumanista/volume45/ehum45.grubio.pdf, consultado el 14 de febrero de 2020]. Mónica MARCOS CELESTINO, «El Marqués de Villena y *La Cueva de Salamanca*. Entre literatura, historia y leyenda», *Estudios Humanísticos. Filología*, 26, 2004, pp. 155-185, esp. 166. Es cierto que, ya en el s. XV, Jerónimo Münzer menciona la leyenda, pero no es propiamente una elaboración literaria.

38. Rafael LAPESA, «Sobre la *Coronación de Mossén Jordi*. Venus y los elefantes», *Estudis Romànics*, 10, 1962-1967, pp. 273-276.

39. Quizás no es ocioso recordar aquí que Diego Saavedra Fajardo, con quien Pérez de Mesa coincidió en Roma, es autor de un extenso sueño literario, mucho más largo y complejo, la *República literaria*, donde, como en este fragmento de Mesa, van compareciendo los distintos autores.

40. Teresa GÓMEZ TRUEBA, *El sueño literario en España. Consolidación y desarrollo del género*, Madrid, Cátedra, 1999. Julián ACEBRÓN RUIZ, *Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2004.

Resumen

Este texto trata sobre la figura de Diego Pérez de Mesa, astrólogo, matemático y orientalista español de los siglos XVI-XVII. De entre sus múltiples actividades, se señala su papel en la historia literaria de la leyenda de la Cueva de Salamanca, a partir del estudio del prólogo de su *Tratado de la astrología judiciaria*, que se encuentra manuscrito en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC (BTNT, ms. RM 3876). El artículo propone que este prólogo es la primera versión literaria moderna de dicha leyenda, y está en la base de la tradición posterior.

Palabras clave: Diego Pérez de Mesa, Cueva de Salamanca, orientalismo, astrología judiciaria.

Abstract

A Spanish astronomer and orientalist: Diego Pérez de Mesa and La Cueva de Salamanca.

This text deals with the figure of Diego Pérez de Mesa, a Spanish astrologer, mathematician and orientalist from the 16th-17th centuries. Among his many activities, his role in the literary history of the legend of the Salamanca Cave is highlighted, based on the study of the prologue of his *Tratado de la astrología judiciaria*, (Treatise on judicial astrology), which is found in manuscript at the Tomás Navarro Tomás Library of the CSIC (BTNT, ms. RM 3876). The article proposes that this prologue is the first modern literary version of the mentioned legend, and it is at the base of the later tradition.

Keywords: Diego Pérez de Mesa, Salamanca Cave, Orientalism, judicial astrology.

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.27
Para citar este artículo:
Brisville-Fertin, Olivier, «Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza. II: relación de contenidos».
Sharq al-Andalus, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.27

LOS CÓDICES ALJAMIADOS DE LAS ESCUELAS PÍAS DE ZARAGOZA. II: RELACIÓN DE CONTENIDOS

*Olivier Brisville-Fertin**

Relación de contenidos de los manuscritos

Las dos relaciones que se presentan aquí intentan identificar con la mayor precisión posible, sin caer en un detallismo farragoso, las composiciones de los dos manuscritos escolapios. El propósito que preside estas relaciones es proporcionar una información útil para futuros estudios o próximas identificaciones. Se han mantenido los títulos tal como aparecen en lo posible, enmendando apenas las grafías con cursivas cuando carecen de un *tašdīd*. Sin embargo, se ha simplificado la transcripción, prescindiendo de las vocales anaptícticas. Se propone una tipología ("tipo") y un breve resumen si la pieza no es sobradamente conocida en el corpus aljamiado ("cont."). En cuanto a la tipología, bien

* ENS de Lyon-CIHAM/UMR 5648, Université de Rennes 2.
Este trabajo se ha efectuado en el marco del XXVII Concurso de Ayudas a la Investigación para Temas Mudéjares y Moriscos del Centro de Estudios Mudéjares del Instituto de Estudios Turolenses, a cuyos comités agradezco el interés y sobre todo la confianza por ambos estudios que, merced a ellos, presento aquí. Quiero expresar mi más sincera y completa gratitud para con el profesor Alberto Montaner Frutos, catedrático de la Universidad de Zaragoza, por haber respaldado y revisado este trabajo, así como por haber colaborado activamente con el Dr. Diego Navarro, de la Universidad Carlos III, en la consulta y la referencia material de los manuscritos escolapios. Tambien quiero agradecer a la Dra. Mercedes García-Arenal del CCHS del CSIC de Madrid, por haber avalado y ayudado este estudio, a su equipo del proyecto ERC CORPI y a la Biblioteca Tomás Navarro Tomás por haberme acogido en el CCHS y facilitado el acceso a los fondos de la Antigua Junta para la Ampliación de Estudios. Mis agradecimientos incluyen también a la Dra. Maribel Fierro por sus respuestas siempre aclaradoras y benévolas en cuestiones dominadas por su pericia. Por fin, quiero dar las gracias al servicio de Manuscritos e incunables de la Biblioteca Nacional de España, en la persona de su jefa, M.ª José Rucio Zamorano, por la tan impecable y grata atención, así como al personal del CEP, y en particular a los padres Marcos y Maximiliano, por haberme acogido repetidas veces y tan diligentemente en el colegio. Por útlimo, mis agradecimientos se dirigen a Juan Carlos Villaverde Amieva por las atentas revisiones que hizo de este trabajo, los consejos que dio y las sugerencias que propuso y que enriquecieron el presente artículo.

se conoce la amplitud referencial de la palabra *hadiz*, cuya polisemia es propia del étimo árabe (Boumehdi Tomasi, 2012, pp. 147-152). No obstante, dado el uso en español contemporáneo, se ha optado por mantener tal tipo solo para los dichos y tradiciones explícitamente del Profeta, prefiriendo el término de *dicho* para tradiciones de los profetas, los compañeros y los sabios y el de *historia* para la piezas narrativas.

Respecto de las referencias, huelga repetir que unas consultas, por muy atentas que sean, no pueden pretender alcanzar la exhaustividad que solo una edición crítica podría proporcionar. Si la pieza como tal es conocida en el corpus aljamiado, se identifican los demás "testimonios", diferenciándolos de "otros textos" que puedan contener elementos de composición idénticos o semejantes. En unos casos se remiten a "otros textos similares" en el contenido, "conexos" en el tema o se proporciona un breve extracto de interés ("extr."). Siendo todas referencias a manuscritos, se ha prescindido de la abreviatura y simplificado las signaturas con una sigla del lugar o la institución donde se conservan. Todos los manuscritos están referenciados en la bibliografía final donde se desarrollan las siglas después de cada biblioteca.

Las ediciones de los textos van entre paréntesis después del testimonio y los estudios vienen a continuación. La identificación de los elementos constitutivos de ciertas piezas ha parecido un proceder de interés para facilitar datos sobre la composición o elaboración textuales. No obstante, dado este *mosaísmo* composicional, las ocurrencias de otros textos o fuentes van en notas a pie de página.

Cabe mencionar aquí dos estudios de gran importancia para las citas referenciales. Los mss. BNE 4871 y BNF espagnol 387 fueron objeto de estudio y edición por Juan Carlos Busto Cortina y Raquel Suárez García respectivamente (Busto Cortina, 1992; Suárez García, 2016b). Aunque existan versiones materiales de estos textos, se ha utilizado aquí el nuevo corpus aljamiado COTEAM en línea (con acceso desde la página del SEAR), diseñado por un equipo de la Universidad de Oviedo, que contiene versiones de ambos textos (Busto Cortina, 2016; Suárez García, 2016c). Por simplicidad y debido a la frecuencia de estas referencias, no se ha repetido la mención a la página de Internet. Asimismo, excepto en contadísimos casos, no se ha remitido a la versión del ms. CSIC Resc/6 del *Alquiteb de Çamarqandī*. En los títulos que contienen aleyas en árabe, se ha propuesto la transcripción literal del texto con una transliteración correcta en nota a pie de página que tomamos del valioso trabajo del Pr. Hans Zirker (2016) y para la cual se respetan las normas del mismo autor.

1. El ms. 11 *olim* D

Advertencia sobre la foliación: el códice tiene dos foliaciones: una foliación coetánea parcial en rojo en la esquina superior del verso hasta el f. 29 inclusive (va en bastardilla); otra negra contemporánea (va en romana), quizá de Linares, que empieza con 14 en el f. 18v.

Primer conjunto [*1*v.-226r.]

1. [*1*v.-*7*v.] Capítulo en la ivantalla ḏel sabio i la ivantalla ḏe quien se le aconpaña i quien lo escucha i quien demanda por el saber.
   a) **Tipo:** aleyas traducidas, dichos y hadices. **Cont.:** Corán, 3:198, 39:9, 21:7; 3:18.
   b) **Tipo:** dichos y hadices. **Cont.:** sobre el saber; (*2*r.) es un deber pedir el saber; un día sin saber es un día sin bendición; el saber es mejor que los bienes; el saber i la *çufrencia* honran al hombre; el saber y la paciencia; (*2*r.) el saber es mejor que la obra; (*2*v.) buscar el saber; (*3*r.) los beneficios de difundir el saber; las sesiones quitan los pecados; (*3*v.) beneficios del *tahlīl*; comentario de la aleya 40:3; (*4*r.) los tres nombramientos (*ḏikr*); (*4*v.) el nombramiento de Alá y el perdón; los sabios son lugartenientes de los profetas; la preeminencia de los sabios para Alá; el saber y los sabios son fundamentales para el islam; (*6*r.) las sesiones y el saber dirimen los pecados y proporcionan recompensas; (*6*v.) el *ḏikr* es la mejor obra y más aventajada; (*7*r.) *tahlīl* y *šahāda*; (*7*v.) los beneficios del saber y del *tahlīl*.

      Otros textos: BNE 4871, ff. 204r.-214r.; CEP 12, ff. 401v.-409v. (*víd. infra* apartado 52.b). **Extr.:** [*7*v.] [Clausura] «ḏīšo al-Z[u]hrī: "Lleva el saber oy i levarte-án mañana. I-engrandéçelo oy i-engrandeçerte-án para siempre". Quiere deçir, sirve ada Allah con saber el tienpo que as ḏe vevir en-este mundo, qu-es tienpo ḏe una ora, i mañana, que será el día ḏel juḏiçio, i serás en l-aljanna. I loa i-engrandeçe a tu señor en-este mundo, qu-es un suflo, i serás engrandeçiḏo en-el-otro para sienpre jamás».

2. [*7*v.-*13*r.] Monestaçión i ḏešenplo en la repintençia.
   a) **Tipo:** aleyas traducidas y hadiz. Corán, 66:6; 9:126. **Cont.:** el arrepentimiento.
   b) **Tipo:** dichos y hadices [*8*r.]. **Cont.:** el arrepentimiento; (*8*v.) Adán y las buenas acciones; la muerte de Ḥamza (b. ʿAbd al-Muṭṭalib) por Waḥšī.
   c) **Tipo:** aleyas traducidas. Corán aleyas 25:68, 25:70, 4:48.
   d) **Tipo:** dichos y hadices [*9*r.]. **Cont.:** Abrahán que manda destruir al fornicador y al ladrón y las aclaraciones divinas sobre el arrepentimiento[1]; (*9*v.) las buenas obras (*alḥaçanas*) compensan los pecados; la diferencia entre Adán e Iblīs y las cinco características del arrepentimiento y de la "medezina de los pecados".
   e) **Tipo:** historia [*11*v.]. **Cont.:** la mujer israelita adúltera que escarmienta y da a luz a siete profetas. **Otro texto:** BNE 4871, ff. 48v.-49v.
3. [*13*r.-*17*v.] *Waʿẓ*^{un} *fī-l-mawti*. Monestaçión en la muerte.

   Edición: Amer Kadhim, 2017a, vol. 2, pp. 11-18.

   a) **Tipo:** aleyas traducidas comentadas y amonestación. Corán, 3:168 / 21:35 / 29:57; 63:11; 12:31; 29:58.

1. Otros textos: BNE 4871, f. 39r.

b) **Tipo:** hadices, dichos, comentarios e historia [*14*r.]. **Cont.:** las guerras pequeña (armada) y grande; amar el mundo es raíz de yerros y ponzoña (al-Gazālī); aleya 10:24; (*14*v.) hadiz de los israelitas que van a un cementerio[2]; (*15*r.) el funeral del *anṣar*; la muerte del pecador y los tormentos en el más allá; (*16*v.) quien quiere salvarse tiene que hacer 4 cosas (la azalá, la sádaqa, leer el Corán, alabar a Ála) y retenerse de otras 4 (mentir, engañar, perjurar, guardarse de la orina); Corán, 6:8; el que se arrepiente es como si no pecara; la fornicadora arrepentida y Abū Hurayra[3].

4. [*17*v.-*19*v./14r.] *Wa ʿẓ^{un} nāfi ʿ^{un} inšāʾ Allah*. Este es ḏešenplo aprove*ch*ante en las cosas ḏe la mue[r]te si querrá Allah.

   Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 18-22. **Otro testimonio:** CEP 12, ff. 324r.-330v. (*vid*. *infra* apartado 43). **Estudios:** (Brisville-Fertin, 2016, 2017, 2019a, [en prensa]; Jones y Brisville-Fertin [en prensa]).

   a) **Tipo:** aleyas traducidas [*17*v.-*18*r.]. Corán, 39:30; 3:185; 63:11; 16:61 (7:34).

   b) **Tipo:** historias y hadices [*18*r.-]. **Cont.:** (*18*r.) un árabe se acerca a un grupo maravillado por un muerto; (*18*r.-*18*v.) la resurrección de los mártires preguntada por ʿĀʾiša; (*18*v.-*19*r.) la historia de «El rey y el Ángel de la Muerte» de *Las mil y una noches* (noches 462-463); (*19*r.-*19*v.) recordar la muerte basta como amonestación; no hay que confiar en amanecer o anochecer sino que conviene arrepentirse y prepararse para la muerte.

   c) **Tipo:** aleyas traducidas y hadiz [330r.]. Corán, 24:31; para aquel que se arrepiente de su pecado, es como si no hubiese pecado; Corán, 73:20 (2:199).

5. [*20*r./15r.-26r.] Esta es las costunbres i materya ḏe la creyençia ḏe lo que s-espeçiyala con lo entrénsico ḏe los materiales ḏe la ley i es el creer con el dar conto.

   Cont.: exposiciones doctrinales sobre la cuenta de las obras, comentando primero elementos de la revelación coránica y luego tradiciones proféticas y enseñanzas. **Edición:** Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 22-41[4].

6. [26v.-35r.] La materya novena ḏe lo que s-espeçiala ḏe los secretos ḏe la materya ḏe la creyençia i-es el creer con-el finamiento ḏe las cosas ḏel mundo i-el-atiramiento ḏe la muerte sobr-él.

   Cont.: exposiciones doctrinales que anteponen a la creencia el conocimiento y versan sobre el fin del mundo, la muerte y el día del Juicio comentando elementos de la revelación coránica con tradiciones proféticas y enseñanzas. **Edición:** Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 41-54.

7. [35r.-42v.] La materya ḏezena ḏe lo que s-espeçiala ḏe lo intrínsico ḏe las materyas ḏe la ley i-es el creer con la casa ḏe la fuesa.

   Cont.: lo mismo que el anterior sobre la muerte, la estancia y los tormentos de la fosa. **Edición:** Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 54-65.

---

2. Otros textos: *vid*. *infra* ms. 12 n.º 15.b), nota 42.

3. Otros textos: BNE 4871, f. 46v.

4. Sobre la autoría de este tratado, *vid*. Olivier Brisville-Fertin, «Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza I: presentación y anejos», *Sharq Al-Andalus*, 22, 2017-2018, pp. 7-39, notas 4 y 15 (Amer Kadhim, 2017, vol. 1).

8. [42v.-47v.] La materya onzena ḏe lo que s-espeçiala por lo entrénsico ḏe las materyas ḏe la ley i-es el creer con-el revivcamiento ḏe las fuesas.

   Cont.: lo mismo que el anterior sobre la resurrección. **Edición:** Amer Kadhim, 2017a, vol. 2, pp. 66-73.

9. [47v.-57r.] La materya dozena ḏe lo que s-espeçiala ḏe los secretos ḏe las materyas ḏe la ley i-es el creer con-el día ḏel juḏiçio.

   Cont.: lo mismo que el anterior sobre el día del Juicio. **Edición:** Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 73-85.

10. [57r.-64r.] La materya catarzena ḏe lo que s-espeçiala ḏe las materyas ḏe la fe i-es el creer con-el peso.

    Cont.: lo mismo que el anterior sobre el peso de las obras y el juicio en el más allá. **Edición:** Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 85-95.

11. [64r.-71r.] Ḏīchos sacados ḏel alquiteb llamaḏo *Bādiyaï alhādiyaï* [*sic*] en el detenerse las personas ḏe las ḏesobeḏençias.

    Cont.: Como supone Linares, es una traducción de la segunda parte del tratado *Bidāyat al-hidāya* de Algazel sobre la prevención de los pecados del cuerpo (**Edición**: al-Ġazālī, 1998, pp. 105-125; **traducción**: Abul Quasem, 1979, pp. 72-86).

12. [71r.-78r.] Los ḏīchos en las desobeḏençias ḏel coraçón.

    Cont.: Segunda subparte sobre los pecados del alma del mismo tratado de Algazel (**Edición**: al-Ġazālī, 1998, pp. 125-141; **traducción**: Abul Quasem, 1979, pp. 86-96).

13. [78r.-82v.] Dotrīna i buen costunbre para toḏos los aṣaláes.

    Cont.: Subpartes de la preparación para la azalá y la manera de dormir de la primera parte sobre actos de devoción del mismo tratado (**Edición**: al-Ġazālī, 1998, pp. 68-78; **traducción**: Abul Quasem, 1979, pp. 49-57).

14. [83r.-86v.] Este es el alḥadīç ḏe la calavera qu-encontró ʿAyçà fijo de Maryam.

    Tipo: historia. **Cont.:** Jesús (ʿĪsā) encuentra una calavera y habla con ella de su vida y de los tormentos de los siete infiernos. **Edición:** Vázquez, 2007, pp. 158-164. **Otros testimonios:** BNE 5305, ff. 16v.-22v. (Guillén Robles, 1885, pp. 159-170; Rodríguez, 1983, pp. 342-348); BNE 5375 (árabe); CEP 12, ff. 145v.-146r. (*víd. infra* apartado 15.b) (Vázquez, 2007, pp. 158-164); CSIC Resc/37-A, ff. 1r.-7r.; Malta 481, ff. 241v.-233v.; Ocaña (árabe), ff. 63v.-72v. (Hofman Vannus, 2001, vol. 4, pp. 41-45; trad.: vol. 3, pp. 58-64, 2004, pp. 10-16). **Estudios:** Asín Palacios, 1919, p. 423, sec. 102; Rodríguez, 1978, 1983, pp. 52-56; Hofman Vannus, 2001, vol. 2, pp. 17, 26-27, 32; Tottoli, 2003; Hofman Vannus, 2004, 2007; Vázquez, 2007, pp. 61-83; Tottoli, 2015[5].

15. [87r.-89v.] Caso en la çufrençia de los albalāes y-en el apagamiento ḏ-ellos y-el desenpararse aḏa Allah.

---

5. Agradezco al profesor Tottoli el haberme facilitado una versión de sus artículos.

a) **Tipo:** hadices y dichos. **Cont.:** sobre la *çufrençia* o resiliencia y las recompensas en el más allá. **Otros textos:** CSIC Resc/13, ff. 113v.-116r. (Khedr, 2004, pp. 24-25, 207-208); CSIC Resc/53, ff. 215v.-217v.[6] (Morán Arias, 1993, pp. 175-176).

b) **Tipo:** hadices [88v.]. **Cont.:** el bramido del muerto[7]; cuando uno muere, lo llevan al tormento o al descanso según las buenas acciones; invocación cuando se sigue un funeral. **Otro texto:** CSIC Resc/13, ff. 110r.-110v. (Khedr, 2004, pp. 24-25, 207-208, 205).

16. [90r.-93r.] Estas son las ḏemandas ḏe Abe Ḥāzim con la bendición ḏe Allah *taʿalà*.

    Tipo: historia. **Cont.:** preguntas y respuestas sobre varios puntos doctrinales, unas a modo de adivinanzas teológico-filolosóficas. **Otro texto**: CSIC Resc/8, ff. 327v.-328r. (Fernández Fernández, 1987, pp. 359-360).

17. [93r.-96v.] Este es el gualarḏón ḏel que faze aṣalá con aljamaʿa.

    Otros testiomonios: Aix 1123, ff. 161r.-174r.; BNE 4953, ff. 55r.-58r. (Hegyi, 1981, pp. 118-121); BRAH T19, ff. 97-101 (Mártínez de Castilla Muñoz, 2004, pp. 86, 241-242, 308-309, 521-525).

18. [96v.-99v.] Esta es rogarya para ḏepués ḏel aṣalá i es ḏe muy grande alfaḏīla inšāʾ Allah.

    Tipo: oración devocional. **Otros textos similares:** B. Cat. 1420, ff. 53r.-54r.; BNE 5223, ff. 22r.-23v.; BRAH T8, ff. 203r.-v. (Guijarro Hortelano, 2010, p. 483).

19. [100r.] [Rogaryas]

    Tipo: oraciones. **Cont.:** "para cuando amanecerá ḏirás"; "cuando anochecerá"; "para cuando irás camino"; "para cuando salrás de tu casa"; "cuando querrás tirar agua […] cuando abrás acabado de tirar agua". **Otros textos:** B. Cat. 1420, f. 52r.; BCLM 505, ff. 18r.-36r. (Cervera Fras, 1990); BNE 5223, ff. 88r.-102v.; BRAH T1, ff. 110r.-113r.; BRAH T13, ff. 128r.-130v. **Estudio**: Cervera Fras, 1987, 1990, 1999.

20. [100v.-113v.] Estas son unas demandas que demandaron una conpaña ḏe judíos al anabí Muḥammad.

    Otros testimonios: BNA 614, ff. 55v.-77r. (Suárez García, 2016a, párr. 313-380); BNE 5374, ff. 34r.-49v.; BNE 6016, ff. 160v.-169r.; BNF 774, ff. 41r.-73v. (Sánchez Álvarez, 1982, pp. 156-170); BRAH T13, ff. 234r.-248r.; BRAH T19, ff. 157r.-168r. (Mártínez de Castilla Muñoz, 2004, pp. 327-330, 640-645); CSIC Resc/13, ff. 67r.-78v. (Khedr, 2004, pp. 255-262); CSIC Resc/64-21, ff. 8r.-19v. (Kontzi, 1974, vol. 2, pp. 757-764); FDHCA L536.-3, ff. 8v.-14r. (Colominas Aparicio, 2016, pp. 325-330). **Estudios:** Mártínez de Castilla Muñoz, 2004, p. 75; Pascual Asensi, 2009; Martínez de Castilla Muñoz, 2010, pp. 88, 365-366; Colominas Aparicio, 2016, pp. 79-81, 163-172; Suárez García, 2014a, 2016a, párr. 31-49.

6. Aunque lleve el mismo título, no se corresponden totalemente ambos textos.

7. CSIC Resc/13, ff. 110r.-110v. (Khedr, 2004, p. 205).

21. [113v.-128r.] [Las demandas que hizo Šarjīl b. Abī Šarjūn a Abū Bakr y a ʿAlī].

    Otros testimonios: BNE 4953, ff. 2v.-16r. (Hegyi, 1981, pp. 73-85); BRAH T13, ff. 197r.-207r.; CSIC Resc/13, ff. 231r.-241r. (Khedr, 2004, pp. 286-292); BPL, ff. 248v.-262r. (Roza Candás, 2009, pp. 316-322). **Estudios:** Roza Candás, 2009, p. 142; Suárez García, 2014b.

22. [128r.-130v.] [Historia de ʿĪçà y la vieja en el cementerio (*almaqabir*)].

    Tipo: historia. **Cont.:** Jesús (ʿĪsā) encuentra a una vieja en un cementerio al lado de una tumba cuyo muerto sale rebuznando por haber sido bebedor de vino en su vida. **Otro testimonio:** BNE 5313, ff. 76v.-80r. (Rodríguez, 1983, pp. 349-351). **Estudio:** Rodríguez, 1978, 1983, pp. 52-56.

23. [130v.-141r.] Este es el alḥadīç de la desengañaçión de Ibliz con el-annabī Muḥammad.

    Otros testimonios: BRAH T13, ff. 3v.-20v.; CSIC Resc/13, ff. 23r.-40v. (Khedr, 2004, pp. 176-184); CSIC Resc/60, ff. 170v.-185r.; Malta 481, ff. 24v.-26v.

24. [142r.-152r.] Estos son dīchos ḏe los sabios que los ḏišo el-annabī Muḥammad.

    Tipo: hadices y dichos. **Cont.:** las recompensas de dos *rakʿāt* después de la *ṣalāt al-witr*; (142v.) de seis después de la de *al-maġrib*; comentario sobre la bestia de la tierra (Corán, 27:82); (143v.) el ángel de las nubes y el relámpago; (144r.) una mar de claridad protege la tierra del sol; los malos olores corporales de los pecados y los ángeles escribanos; (114v.) el Profeta no quiere las riquezas que le propone Gabriel (Jibrīl); (145r.) será mejor tener pocas obras y pecados en el día del Juicio por la brevedad de la cuenta; el "çertificado" en su fosa; (146v.) la encomienda del mundo a la gente por Alá y preceptos morales; (150r.) sobre el alma (*rūḥ*) cuando sale del difunto. **Edición:** Amer Kadhim, 2017, pp. 97-108.

25. [152r.-152v.] Capítulo de lo [que] tiene de obligaçión de aguarḏar la mujer a su mariḏo cuando no sabe d-[é]l nuevas i tanbién si sabe ḏ-él nuevas.

    Tipo: casuística jurídica.

26. [152v.-155r.] [Hadices].

    Cont.: deja su prédica el Profeta para contestar a un hombre; (153r.) los hijos legítimos pueden casarse con los bastardos y los hombres musulmanes con las judías y las cristianas siempre que se respeten las normas de matrimonio; la historia del mercader y la culebra; (154v.) Alá les descubrirá sus pecados a los pecadores y les perdonará; quien obedece a Alá es señal de que Él lo ama y quien lo desobedece, es señal de su aborrecimiento; (155r.) arrepentirse de sus pecados.

27. [155r.-156v.] Esta es una recontaçión maravillosa en el tienpo ḏel-annabī Muḥammad *ṣʿm* para castigarse las personas i tomar ḏešenplo grande en ello.

    Tipo: historia. **Cont.:** Habīl, la borrega bendita y el azaque fallido.

28. [157r.-157v.] [Cuatro hadices y un dicho de los sabios]

    Cont.: quien no se casa, tiene que ayunar; el día del viernes no es como el sábado o el domingo para las otras religiones; hay que vestir ropa nueva para las dos fiestas o lavar las viejas; quien no puede hacer las oraciones supererogatorias que haga las obligadas: estas son lo cabal, aquellas la ganancia; quien encuentre una serpiente, que no la mate antes de cuatro advertencias.

29. [157v.-167v.] Estos son dichos sacaḏos del atawçir ḏel Alqorʾān.

    Tipo: aleya traducida y comentarios o aclaraciones. **Cont.:** Corán, 19:54; Ismael espera un año por una promesa; (158r.) los ángeles y la Gehena se ensañaron cuando se enteraron de que unos dijeron que Alá había tomado hijo; cuando Alá ama a un siervo, lo pregona Gabriel (Jibrīl) en los cielos; Corán, 18:27-28; (158v.) una sesión de *ḏikr* después de la oración del alba y del atardecer es provechosa; la mejor res que sacrificar es el carnero según la historia del primer sacrificio por Caín; (160r.) el porqué se llama padre a Abrahán.

30. [168r.-170v.] Esta es la declaraçión ḏel alfadila ḏe un aduʿa muy maravilloso i de mucho walarḏón.

    Tipo: hadices y oración. **Otro texto similar:** BRAH T1, ff. 28r.-34v.

31. [170v.-172r.] Este es un dešen*p*lo maravīlloso para las jentes i fue de la ordenaçión ḏe Allah.

    Tipo: historia. **Cont.:** Jābir y la culebra. **Otro testimonio:** CSIC Resc/53, ff. 140v.-143v. (Morán Arias, 1993, pp. 109-111) .

32. [172r.-173r.] Fue recontaḏo por partida de los sabios que abía un mançebo que se llamaba ʿArmīʿo que no se quería casar sino estarse sienpre en la obidençia de Allah en su servicio.

    Tipo: historia. **Cont.:** forzado a casarse, un mancebo repudia a tres mujeres y pasa su vida en celibato.

33. [173r.-175r.] Fue recontado por los grandes de los sabios que abía endespués de muerto el-annabī Muḥammad *ṣʿm* un mançebo que se llamaba Awayç-Ilkarranio [Uways al-Qarnī] y-era que prometió de nunca demandar nada a ninguno sino ada Allah el señor de todas las cosas.

    Tipo: historia. **Cont.:** la muerte del asceta Uways al-Qarnī y el rito funerario que le hacen[8]. **Otro texto:** CSIC Resc/53, ff. 121r.-123v. (Morán Arias, 1993, pp. 90-93).

34. [175r.-180v.] [Hadices y dichos de *tafsīr*].

    Tít.: «Estos son dīchos del mensajero de Allah Muḥammad *ṣʿm* i sacados de los alquitebis i del atawçir del Alqorʾān para dešenblo a las jentes i castigo para tener ada Allah i loarlo muchas vezes de noje i de día». **Cont.:** el beneficio de la *šahāda*; un comentario, según la azora 23, en el que el paraíso enumera a los bienaventurados (con explicitación de las mujeres autorizadas contra la fornicación y los herederos de las recompensas paradisíacas); (176v.) cómo compensar los ayunos de ramadán entre los infieles;

8. Para el uso del término "mancebo", *vid*. Olivier Brisville-Fertin, *op. cit*., nota 11 (Harvey, 1967).

instrucciones para el *wuḍū'*; (177r.) cómo compensar el ayuno y el perdón si había voluntad, con insistencias en la *niyya*; pregunta sobre qué es mejor entre el *tahlīl* y el ayuno que da lugar a una larga exposición sobre la primacía absoluta del primero sobre cualquier otra *ʿibāda*; (180v.) sobre la "grandía"; el perdón de Allah.

35. [181r.-187r.] Capítulo i pedricaçión en el dicho ḏe Allah *taʿalà* donḏe dize: "Fa-ḏkūrūnī aḏkurkum. Wa-škurū lī-wā-lā takfurūni".

    a) **Tipo:** aleyas y traducciones, dichos [181r]. **Cont.:** Corán, 2:152-153; el nombramiento de Alá; los dos nombramientos según ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb; los provechos del nombramiento con fórmulas.

    b) **Tipo:** aleyas traducidas y comentadas con dichos y hadices [182r]. **Cont.:** Corán, 2:152, 3:191, 2:198, 62:10, 33:41-42, 4:106, 40:60, 2:186.

36. [187r.-197v.] Este es el recontamiento ḏe el artícol noveno ḏe lo que se espeçiala ḏel intrínsico ḏe la creyençia y-es el creer con el finamiento ḏel mundo y-el corrimiento ḏe la muerte sobr-él.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 108-120. **Otro testimonio:** CEP 11 (misma relación, *supra* n.º 6).

37. [197v.-212r.] Este es el artícol ḏezeno de lo qu-espeçiala ḏe lo entrínsico ḏe los artícoles ḏe la creyençia y-es el creer con la casa ḏe la fuesa.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 120-148. **Otro testimonio:** CEP 11 (misma relación, *supra* n.º 7).

38. [212r.-221r.] Preíque i monestaçión en el ḏīcho de Allah *taʿalà* ḏonḏe dize: "wa-mā ḫalaqtu 'l-ajinu wa-al-insu allā li-yaʿbudūna. Mā urīdu minhum min rrizqi wa mā urīdu an yuṭʿimūna"[9].

    Tipo: aleyas con traducción, comentadas con dichos y hadices (*tafsīr*). Corán, 51:56-57, 6:91; 43:84-85, 4:7.

39. [221r.-224v.] Aqueste es el sueño que soñó un ṣāliḥ en la çiudad de Túneç.

    Otros testimonios: BNE 6016, ff. 170r.-179v.; BRAH T2, ff. 50v.-61v.; BRAH V19; CSIC/ Resc/55, ff. 1v.-22v. (Arce Sanjuán, 2003; Vázquez, 2016, pp. 259-263); Esc. 1880, ff. 42v.-46v. (Kontzi, 1974, p. 2, pp. 766-776; Kadri, 2015, vol. 2, pp. 83-94, 227-233). **Estudios:** Vázquez, 1990; Arce Sanjuán, 2003; Kadri, 2015, vol. 1, pp. 238-243; Vázquez, 2016[10].

40. [224v.-226r.] Esti es el recontamiento de Çilmān al-Fārāçio cuando estaba en el artícul de la muerte.

    Otros testimonios: BNE 5313, ff. 182r.-195v. (Vázquez, 2007, pp. 144-150); CSIC Resc/53, ff. 189r.-194r. (Morán Arias, 1993, pp. 149-152); CSIC Resc/55, ff. 21v.-44r.; FHDCA L536, ff. 63v.-73v.; Urrea, ff. 182r.-184v. (Corriente, 1990, pp. 270-274); **Estudios**: Corriente, 1990, p. 47; Vázquez, 1990, 2007, pp. 61-81, 2016.

9. Corán, 51:56-57, "wa-mā ḫalaqtu l-ğinna wa-l-ʾinsa ʾillā li-yaʿbudūni (57) mā ʾurīdu minhum min rizqin wa-mā ʾurīdu ʾan yuṭʿimūni".

10. Agradezco a Juan Carlos Villaverde esta última referencia.

Segundo conjunto [226bisr.-317r.]

41. [226bisr.-233v.] Capítulo i monestaçión ḏe la ivantala [*sic*] ḏe alḥamdu lillahi y-el alfaḍīla ḏel leer el Alqorʾān.

    a) **Tipo:** hadices y dichos sobre los beneficios de la *fātiḥa*. **Cont.:** beneficio de la *ṣalāt al-ṣubḥ*; beneficios de leer ciertas aleyas; (226v.) beneficios de recitar la *fātiḥa*; la tribu inhospitalaria que pide ayuda por una picadura de escorpión que se cura con la *fātiḥa*.

    b) **Tipo:** hadices y dichos sobre los beneficios de leer el Corán, aleyas traducidas y comentadas [227r.]. **Cont.:** los beneficios de leer y saber de memoria el Corán para sí y los parientes; el Corán se infunde en la persona; los beneficios de la azora 2.ª la vaca, la aleya del trono (2:255), las azoras 20.ª, 36.ª, 44.ª; (228r.) el Corán se aparecerá al creyente en el día del Juicio; (230v.) hay que poner el Corán ante sí, que no darle la espalda, y rendirle homenaje; hay que seguir sus mandamientos; (231r.) cómo se tiene que leer el Corán; (232r.) Corán, 35:29, 20:113; (232v.) leer el Corán con tristeza; (232bisv.) no apresurarse y contemplar las maravillas del Corán; seguir las enseñanzas del Corán; (233r.) Corán, 38:29.

42. [233v.-240v.] Capítulo i monestaçión en el dīcho ḏe Allah *taʿalà* que "los algos i los fichos son afeitamento ḏe la viḏa i los ḏebḏos ḏe Allah son mejores en poḏer ḏe tu señor en gualarḏón i ḏe mejor cobḏiçia" (Corán, 18:46).

    Tipo: hadices y dichos. **Cont.:** sobre los beneficios de decir las fórmulas de *tahlīl*, *takbīr*, *tasbīḥ* y la *ḥawqala*; historia de la génesis del mundo que explican las cuatro susodichas fórmulas[11]; (236r.) sobre la generación de ángeles que alaban a Alá[12]; (236v.) una culebra rodea a los llevadores de Alá e los interroga cada hora; (237v.) los beneficios de decir las cuatro fórmulas diez veces cuando uno se levanta; (238r.) una perla, los 29 ángeles llamados como las letras del alifato y la generación de los siete mares.

43. [240v.-249r.] Capítulo i pedricaçión en el dīcho ḏe Allah *taʿālà* "i manteneḏ el-aṣalá en los cabos ḏel día y-en las oras ḏe la noje que las alḥaçanas quitan los pecaḏos y-aquello es recordamiento para los recorḏantes" (Corán, 11:114).

    Tipo: hadices **Cont.:** (241v.) el pecado en tiempo de la idolatría es perdonado y el pecado hecho después, lo dirime la azalá; sobre observar las cinco azalás y rezar en la mezquita y sus beneficios; (242r.) sobre los beneficios de hacer azalá en comunidad; (242v.) el incendio de la casa de unos que oían el pregón y no iban a rezar; la azalá distingue de los hipócritas; (243r.) beneficios de rezar en las debidas oras o en comunidad; (244r.) no rezar es caer en infidelidad; el perjuicio de no respetar la llamada; (244v.) no se le excusa

11. Otros textos: *vid*. *supra* n.º 11.

12. Se cita el libro *Šafāʾ al-ṣudūr* [*sic pro Šifāʾ al-ṣudūr*]; *vid*. Olivier Brisville-Fertin, *op. cit*., nota 16 (Puente, 2009).

a un ciego el no acudir a la mezquita; (245r.) dejar el azalá es ser descreyente; las diez recompensas comentadas de hacer azalá en comunidad; (247v.) otras diez recompensas comentadas; (249r.) los dos viejos en el monte de ʿArafāt y el símil de los dátiles y el perdón de Alá.

44. [249r.-256v.] Capítulo i monestaçión en el dīcho ḏe Allah *taʿālà* ḏonde ḏize "ye aquellos que soys creyentes, cuando será pregonaḏo el aṣalá el día ḏe l-aljamaʿa [*sic*] pues veniḏ al nonbramiento ḏe Allah i ḏexaḏ el mercar y-el venḏer" (Corán, 62:9).

    Tipo: hadices. **Cont.:** sobre los beneficios del momento en que se hace la azalá o acude a la mezquita; (250r.) la *aljumuʿa* es el peregrinaje del pobre; (250v.) los beneficios de frases devocionales después de las azalás; de rezar la noche del viernes; (251r.) de haber ido a la mezquita, en el día del Juicio, de haberse bañado; (252r.) las diez virtudes para los que observan la azalá *al-jumuʿa* comentadas; (254r.) el beneficio del día de la *aljumuʿa*; (255r.) las diez particularidades del día del viernes comentadas.

45. [256v.-262v.] Capítulo i monestaçión en el dīcho ḏe Allah *taʿalà* ḏonde ḏīze: "toma ḏ-estos algos una aṣadaqa que los aṭahare i los alinpie i fes aṣalá sobr-ellos, que tu fazer aṣalá sobr-ellos es consuelo a ellos, i Allah es oíḏor sabiḏor" (Corán, 9:103).

    Tipo: hadices y dichos y aleyas traducidas introductoria y conclusiva. **Cont.:** a quien no paga el azaque le será enviado una serpiente; (257v.) mínimos del azaque; (258r.) a quien no paga el azaque, no le es válida la azalá; las diez virtudes del que paga el azaque comentadas; (260v.) las 10 particularidades de la dádiva comentadas; (262r.) el solicitante avaro irredimible; (262v.) la generosidad es un árbol cuyas raíces están en el paraíso[13]; Corán, 47:38.

46. [263r.-268v.] Capitulo y pedricaçión en-el dīcho ḏe Allah *taʿālà* ḏonde ḏize en-el çiente ḏe su revelaçión: "el-onrraḏo mes ḏe arramaḏān aquel que ḏeballó en-el Alqorʾān guía para las jentes y-aclaraçión del guiamiento i ḏespartiḏo entre la verḏaḏ i la falsía" (Corán, 2:185).

    Tipo: aleyas traducidas y comentadas, dichos, hadices y enseñanzas. **Cont.:** (264r.) Corán, 50:15-16, 2:185; (264v.) Alá transmite por los ángeles que ya ha perdonado a sus siervos; las noches del mes de ramadán; (266r.) el día del *ʿīd al-fiṭr*; (266v.) la noche del destino; los tres bandos de la pascua de ramadán; (267r.) los tres apartados del perdón de ramadán; las recompensas del ayunante; (267v.) las recompensas de ayunar y la doble serie de cuatro obligaciones y tradiciones del ayuno.

47. [269r.-279v.] Capítulo i monestaçión en el dīcho ḏe Allah *taʿālà* ḏonde ḏize en el çiente ḏe su revelaçión: "apresura[o]s a la perḏonança ḏe vuestro señor i-aḏ-aljannah que su an*ch*eza es como los çielos i la tierra y-es a*p*arejada para los temerosos" (Corán, 3:133).

    Tipo: hadices y dichos. **Cont.:** la descripción de los 7 paraísos; (270r.) de sus muros, sus puertas; (271r.) de sus riquezas; (271v.) de sus cien gradas;

13. Otros textos: *vid*. *infra* ms. 12, n.º 12.

(272r.) la creación de *al-firdaws* y los que no entrarán en el paraíso comentados; (272v.) cada día en *al-firdaws*; explicación de la aleya 9:72 y descripción de las moradas paradisíacas y las recompensas divinas.

48. [275v.-282r.] Preíque i monestaçión en el dīcho ḏe Allah *taʿalà* ḏonde ḏize en su onraḏo Alqorʾān "wa anna jahannama la-mawʿiduhumu ajmaʿīna. lahā sabʿaʾu abwāb^{un} lli-kulli bāb^{un} minhum juzʾ^{un} maqsūm^{un}" (Corán, 15:43-44)[14].

Tipo: dicho. **Cont.:** descripción de los siete infiernos y sus tormentos con aleyas insertadas (52:12, 83:1, 104:1; 11:119; 78:30; 17:97; 74:17) y con un diálogo entre la Gehena y el Todopoderoso; (277v.) en su viaje ultramundano, el Profeta se encuentre con Mālik y ve el fuego; (278v.) comentario de la aleya 15:44, contrapunto de la descripción de las moradas celestiales anteriores; (278v.) si se abriese una puerta infernal, se derretiría el mundo; en una alusión al hadiz del día del Juicio por Kaʿb al-Aḥbār, descripción de los tormentos en ese día y las intervenciones de Abrahán, Moisés y Jesús antes de la intercesión del Profeta; otro episodio del día del Juicio, el ratio de los que vayan al fuego y los tormentos; (280v.) otra descripción infernal; (281r.) el árbol de Zaqūm y la fuente de ponzoña (aleyas 88:6; 22:20-21); (281v.) un estruendo serían piedras lanzadas cayendo durante eones (*motetones*) en los abismos infernales antes de, por fin, llegar al fondo. **Edición:** Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 140-148.

49. [282r.-283r.] Fue recontaḏo por el-annabī *ṣʿm* que él dīšo: "ḏiez espeçialḏaḏes i naturalezas de mi aluma salḏrán ḏe sus fuesas el día ḏel juiçio sobre figuras ḏe simios i ḏ-ellos figuras diversas ḏ-ellos abrá conpaña ḏe figura ḏe simios".

Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 148-151. **Otros textos:** BNE 4871, f. 329r.; CSIC Recs/53, ff. 134v.-135v. (Morán Arias, 1993, pp. 103-104).

50. [283r.-288v.] Fue recontaḏo por un sabio que le dīšo una mora ḏe Úbeda muy entendida en la sabiduría en el adīn ḏel aliçlām.

Tipo: *praxis* doctrinal. **Cont.:** sobre el *wudūʾ*.

51. [289r.-316v.] Este es el alḥadīç ḏe ʿAbdu-Llahi fijo de Çalāma i lo que fue ḏe su fecho con el annabī ʿalayhi iˡççalām ḏe las ḏemandas.

Tipo: historia. **Cont.:** las preguntas que le hizo ʿAbd Allāh b. Salām al Profeta. **Otros testimonios:** Urrea, ff. 170r.-170v. (Corriente, 1990, pp. 256-257); BCLM 395, árabe, ff. 1r.-41r. **Estudios:** Corriente, 1990, p. 43; Colominas Aparicio, 2016, pp. 79-81, 163-172.

52. [317r.-330r.] Este es treslaḏo ḏe un memorial que hizo çīḏa al-ḥaji ʿOmar Baṭūn ḏe la çiuḏaḏ ḏe Ávila ḏe las cosas que vio en su camino yes según se sigue cuando fue a Makka a hazer alhaj [*sic*].

Tipo: *riḥla* de un mudéjar abulense que viajó a Meca a fines del siglo XV. Texto inconcluso (relata el viaje hasta Jerusalén). **Edición:** Roza Candás,

14. Corán 15:43-44, "wa-ʾinna ǧahannama la-mawʿiduhum ʾaǧmaʿīna (44) lahā sabʿatu ʾabwābin li-kulli bābin minhum ǧuzʿun maqsūmun".

2018. **Otro testimonio:** FDHC L771-4 (Casassas Canals *et al.*, 2017; Roza Candás, 2018). **Estudios:** Roza Candás, 2017a, 2015; Casassas Canals, 2015; Roza Candás, 2017b, 2018.

Tercer conjunto [331r.-498r.]

53. [331r.-347v.] [Declaración sobre la *aljama*, el papel de los alfaquíes y los infieles y renegados].

    Tipo: una declaración argumentativa sobre la definición de la aljama y la presencia imprescindible de un sabio que guíe la comunidad según el Corán, con dichos y hadices narrativos utilizados. **Estudios:** Brisville-Fertin, 2018, 2019b, 2019c.

    a) [Qué son las aljamas]. **Cont.:** sobre la definición de la aljama; (331v.) sobre la importancia de quedarse en la aljama y no apartarse de ella; (332v.) sobre la diferencia con los concejos cristianos y la importancia del alfaquí.

    b) Agora os quiero declarar por qué no aya aljamaʿa sino que aya en-ella alfaquí adelantado, i que lo obedezcan las jentes, i lo onren, i quien no lo obedece i lo onra i se aparta d-él i de su aljamaʿa, por qué se dize que es munefic renegado [333v.]. **Cont.:** sobre el gobierno en general y la importancia del alfaquí, sobre el gobierno divino y la lugartenencia en el mundo desde Adán hasta los alfaquíes.

    c) Quiero declararos agora para que fue deçendiḏo o de dónde el-Alqorʾān [sobre la revelación del Corán] [339r.]. **Cont.:** sobre la creación y sobre la revelación del Corán alrededor del número 7; (340r.) preguntas y respuestas entre Gabriel (Jibrīl) y Mahoma; (341r.) diálogo entre Alá e Iblīs.

    d) Aora os quiero declarar de las cosas del mundo [341v.]. **Cont.:** sobre el gobierno doméstico y político en relación con la definición de la aljama con el símil de la organización de un ejército por un capitán general nombrado por el rey.

    e) Dos son los que se á ḏe tener envidia a ellos en este mundo [el que defiende la verdad con su hacienda y al sabio favorecido por Alá] [343v.]. **Cont.:** desarrollo sobre el papel del alfaquí y la administración de la justicia con un *exemplum* de un rey inicuo y un alfaquí virtuoso.

    f) [recapitulación final y profesión de fe] [346]. **Cont.:** la única verdadera aljama es la musulmana con un alfaquí que la rige según el Libro y las demás son aljamas de Satanás.

54. [347v.-350v.] Capítulo de una recontaçión muy fermosa i de grande ḏešenplo recontaḏa por los sabios [sobre Yaḥyā [b.] Zakarías (Juan Bautista)].

    Tipo: historias. **Cont.:** la tristeza de Juan Baustista; (348v.) el encuentro con Iblīs y los pecados humanos, su retiro y su decapitación.

55. [350v.-352v.] [Sobre los bienaventurados en el Día del Juicio y su *çufrençia* en el mundo].

    Tít.: Fue recontaḏo por los grandes ḏe los sabios que dišeron en los alquitebis antigos hállase escribtos en ellos que el día del judiçio mandará Allah

a la plaça ḏe las jentes un almalaque con-un *p*endón en su mano. **Cont.:** las filas de los creyentes "çufriyentes", a quienes "les acaceçen en este munḏo trabašos i fortuna, i tienen pobreza i aviltamiento, i los menospreçian las jentes, i lo toman con buena çufrençia" (ff. 352r.).

56. [353r.-355r.] [Hadices].

a) **Cont.:** sobre la recompensa de las mujeres que sufrieron malpartos; (353v.) uno no puede proyectarse sino con la voluntad de Allah; la historia del pecador crabero [*sic pro* cabrero] que quería deshacerse de su pecado (ilustración de la aleya 35:18).

57. [355r.-366v.] [Larga prédica expositiva sobre la creación (*ḫaleqamiento*)].

Tít.: «Esta es una peḏricaçión muy grande i de mu*ch*o que mirar en ella, sacada del atawçir del-Alqorʾān i de los dīchos del-annabī Muḥammad *ṣʿm*, de los alquitebis para castigar i dar dotrina i dešenplo a las jentes con ella, para que se remiren en sus obras en-el serviçio ḏe Allah y-en su umilḏarse a él y-agradeçerle sus graçias aquellas que les dio en aberlos sacaḏo ḏe los ḏel-alumma de Muḥammad *ṣʿm*».

a) [1.ª parte expositiva sobre las tres creaciones]. **Tipo:** dicho y hadices. **Cont.:** nacer en la umma ya es ser de los bienaventurados; la creación de la humanidad y las tres creaciones de cada ser (en la matriz, al nacer y al resucitar) con una *waṣiyya* inserta.

b) [2.ª parte sobre la creación en la matriz] Agora os quiero declarar como ḫaleqa Allah los ḫaleqados en-el vientre de sus madres que lo dīšo el-annabī Muḥammad *ṣʿm* [357r.]. **Cont.:** sobre la concepción, la predestinación divina, las etapas de la gestación, el (recalcitrante) nacimiento y los primeros meses. **Otro fragmento:** CSIC Resc/101-C/10. **Otro texto conexo:** BRAH T8 (Guijarro Hortelano, 2010).

c) [3.ª parte sobre la resurrección] Agora os quiero declarar como es el ḫaleqamiento ḏe los ḫaleqaḏos en sus fuesas [359v]. **Cont.:** sobre la resurrección con el agua de la fuente de la vida, cuya descripción corre pareja con la anterior, y el día del Juicio, en la que va inserta parte de la historia de Abrahán, con mención de Moisés, Lot, David, Jesús y Mahoma.

58. [367r.-372r.] Esta es el alfaḏila ḏe alḥamdu li-Llahi *in šā Allah*.

Tipo: devocional. **Cont.:** los beneficios de la locución de la hamdala. **Otros testimonios:** BNE 5377, ff. 84v.-93v.[15]; CEP 12, ff. 179r.-190v. (*vid. infra* n.º 19). **Otro texto:** CSIC Resc/8, ff. 193v.-194r. (Fernández Fernández, 1987, pp. 240-241).

59. [372r.-386r.] Este es el recontamiento de Waṣil d-Adimasco [*sic*].

Tipo: historia. **Cont.:** versión de la historia del debate entre el sabio Wāṣil al-Dimašqī, un noble bizantino que se convirtió al islam cuando era cau-

15. Le falta una parte al códice madrileño entre los ff. 88v.-89r., con indicio del reclamo que corresponde a la continuación del texto en el ms. CEP 12. Aunque sea la misma tradición textual, la versión de la BNE es más moderna lingüísticamente: /h-/ < /f-/, /t͡s̲/<d͡z̲/, prepalatal sorda /ʃ/ escrita con *šadda* شّ.

tivo y el rey. En esta versión, no se nombra al joven cautivo, pareciendo llamarse Bašīr el rey. Es una controversia argumentativa sobre la fe cristiana y la musulmana que se enmarca en el género polémico[16]. **Otro testimonio:** BNE 6016, ff. 180r.-205v.[17]. **Estudio:** THOMAS, 2009.

60. [386r.-397r.] [Polémica sobre la predicación y la profecía de Jesús].

    Tipo: Polémica. **Cont.:** Ambas partes están sacadas del tratado polémico anticristiano de ʿAlī al-Ġarīb adaptado del *Kitāb miftāḥ al-dīn* de Muḥammad al-Qaysī. Otros testimonios: BNE 4944, ff. 36r.-59r. (D. CARDAILLAC, 1972; KONTZI, 1974, p. 2, pp. 776-798); BRAH T12, f. 36 (4 fol.); BRAH V6[18]. **Estudios:** D. CARDAILLAC, 1972; L. CARDAILLAC, 1977; VAN KONINGSVELD y WIEGERS, 1994; WIEGERS, 2008; COLOMINAS APARICIO, 2014, 2016, 2018.

    a) **Cont.:** sobre la predicación de Jesús y las deformaciones ulteriores que refuta partes del mensaje evangélico según Mateos [*sic*], Lucas, Juan (versión del padre nuestro f. 390v.; Ave María en latín aljamiado y traducción f. 391v.).

    b) [396r.] Aquí comiença el-avanjelio [*sic*] ḏel-annabī Muḥammad.

    Cont.: comentario, como el anterior, sobre la vida de Jesús según los evangelios de Juan (15:17, 26-27) y Mateos (21:1-7), confirmando aquel e interpretando el anuncio del paráclito con la azora 61:2 como el anuncio de la venida de Mahoma, y refutando este por el contraste entre la grandeza divina y la humildad del asna de la entrada en Jerusalén.

61. [397r.-398r.] Este es l-alḥadīṯ ḏe Ibrahim –*ʿalayhi iˈççalām*– cuando ruegó aḏa Allah que le ḏiese a vera [*sic*] ḏe sus milagros.

    Tipo: historia. Texto incompleto: se corta en medio del f. /398r. **Otros testimonios:** BNE 5251 (árabe) (HARVEY, 1981); BNE 5313 (GUILLÉN ROBLES, 1885, vol. 3, pp. 287-303; HARVEY, 1981; RODRÍGUEZ, 1983, pp. 148-160; SUÁREZ GARCÍA, 1999 en línea COTEAM); CSIC Resc/8, ff. 22v.-28r. (FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, 1987, pp. 30-36); CSIC Resc/9, ff. 73v.-77v. (LAUREANO GARCÍA, 2008, pp. 289-296); RB II/3226 82v.-93; Urrea, ff. 112v.-117r. (CORRIENTE, 1990, pp. 189-194); Cuenca, Leg. 237, n.º 3072 (HARVEY, 1981). **Estudios:** HARVEY, 1981; RODRÍGUEZ, 1983, pp. 10, 20-28; CORRIENTE, 1990, p. 40; LAUREANO GARCÍA, 2008, pp. 77-79.

Cuarto conjunto [398r.-468r.]

62. [398bisr.-415v.] Estos son dīchos de los grandes sabios sacados de los alquitabis para dar dešen*b*lo a las jentes.

16. Véanse las referencias sobre este texto (THOMAS, 2009).

17. Podría haber formado parte de la biblioteca de Ali Alguaquiel entregada a las autoridades en el momento de las conversiones de 1526, cuya relación publicaron LABARTA y ESCRIBANO (2000, p. 365, n.º 24 «el recontamiento de gueceli demaxqui»).

18. Otros fragmentos están en BNE 5302, ff. 1r.-24r. Un manuscrito árabe de esta obra está en Argel, BNA 1557 (VAN KONINGSVELD y WIEGERS, 1994).

Tipo: dichos. **Cont.:** los ángeles que acompañan el sol en su *carrera*; (398v.) los primeros que entren en el día del Juicio serán los andaluces, los mártires y las mujeres muertas en parto; (399r.) los viejos de Fez tocan a los *andaluçes* para beneficiarse del mismo galardón; (399v.) las recompensas en el paraíso; (399v.) por al-Gazālī, no dar el saludo (*al-salām*) al mal musulmán no es pecado; (400r.) la historia de ʿĀʾiša y Safwān contra los difamadores; (400v.) sobre las acusaciones de adulterio; (401r.) un ermitaño piadoso va al infierno por no pedir perdón por los creyentes sino solo por sí mismo; (402r.) declaración divina a David sobre la misericordia con la aleya 2:284; (403r.) aquellos que están en la ira de Alá (los judíos) y los extraviados (los cristianos) (comentario de Corán, 1:7); (403r.) sobre los mandamientos del islam y las recompensas y el fasto de la otra vida; (405r.) sobre las promesas; (405v.) la salutación a los ángeles durante las oraciones; (405v.) símiles de la creencia y el corazón del creyente que comentan las aleya 2:257, 3:19, 2:25; (407r.) el *coraçón del descreyente*; los casados en el cielo; el *takbīr* ha de decirse en voz alta; (407v.) la muerte es remisión del creyente; las obligaciones (el día del viernes, el mes de ramadán, las pascuas, los días de la peregrinación, encanecer en el islam, llegar al perdón en la vejez); (408v.) la destrucción de los tamudeos (*ṯamūd*); Mūçā y Wiji; (409r.) Yunēz (Jonás); (411r.) cómo Alá castiga las ciudades con lluvias de piedras; (411v.) imploración de Moisés; el hombre que quería cortar un árbol idolatrado y fue sobornado por Iblīs[19]; (412v.) sobre la soberanía única de Alá; (413v.) la recompensa de ver la cara del Alto; quien haya mantenido la creencia con el *tahlīl*; (414r.) el mejor recuerdo de Alá es el *tahlīl;* (414v.) ʿAlī predicando a unos descreyentes castigados por Alá; Lot (Luḍ [*sic*]), Sodoma y Gomorra (Mogorra [*sic*]). **Ext.:** (405r.) "i vinome a mī, Muḥammad Escribano, una no*ch*e en mi dormir en mi sue*ño* i dišéronme: '¿qué hazes de al querer riquezas para este mundo i pobreza para el otro mundo?'. I esto [fue] en el año de mīl i quinientos i noventa i cinco".

63. [415v.-417v.] Esta es una recontaçión muy grande sacada de los alquitebis de los sabios antigos de arabiʿa [*sic*], que trata de la grandeza del alrše [*sic*].

    Cont.: descripción del Trono (*ʿarš*); sucesión de episodios (un caballero tornado en un puerco, un lobo que acosa un rebaño de ovejas, una vaca que no es una montura para la guerra) que ilustra las consecuencias de la muerte de un sabio (también con el hadiz frecuente de que los sabios son los herederos de los profetas).

64. [417v.-419v.] Este es un dešenplo i contento muy grandes [sa]caḍo ḍe los alquitebis de arabiʿa [*sic*], que en el día del juiçio mandará Allah al aljanna muchos onbres i muchas mujeres y-ansí mesmo a Jahannam.

    a) **Tipo:** historia. **Cont.:** un niño sin pecado busca a su padre en el infierno y lo redime.

19. Otros textos: BNF esp. 397, ff. 125v.-126r.; BNE 4871, f. 36.

b) **Tipo:** hadices [419r.]. **Cont.:** sobre las *ṣadaqa*s que son *ḥarām*; (419v.) por Moisés, los castigos por los bienes *ḥarām*; hay que enseñarles el islam al los hijos y a leer el Corán para protegerlos del infierno.

65. [419v.-422v.] Esta es una recontaçión grande de contento para los creyentes.

a) **Tipo:** historia. **Cont.:** el hijo piadoso que procura que escarmiente su madre impía.

b) **Tipo:** dichos y hadices [420r.]. **Cont.:** ni los pecados rebajan a Alá ni las buenas obras lo ensalzan sino que lo que más ama Él son las buenas intenciones (*niyya*); las intenciones cuentan más para los que viven sujetos entre los descreyentes; (420v.) Alá juzgará a los creados por sus intenciones; la buena intención aprovecha más que la buena obra.

c) **Tipo:** historia [420v.-422v.]. **Cont.:** un rey parte para La Meca y se olvida de una vieja que quería hacer el peregrinaje con él. Consigue ella alcanzarlo por bendición de Alá, como prueba del provecho de la buena intención, como ilustración del último hadiz.

66. [422v.-426r.] Esta es una recontaçión muy fermosa i para tener contento.

a) **Tipo:** historia y hadiz. **Cont.:** unos peregrinos en la montaña de Arafaʿa reciben la noticia de que ya los ha perdonado Alá por un mancebo. Este resultaba ser un jugador y truhán que dejó en *ṣadaqa* un carnero hurtado a una familia pobre. Escarmienta después de enterarse de la bendición de Alá. (424) Hadiz conclusivo sobre los ayunos que purifican al siervo.

b) **Tipo:** el-alḥadiz [*sic*] del carnero [historia] [425r.]. **Cont.:** un alfaquí está transportado después de una tempestad al otro lado del mar donde oficia dieciocho años antes de volver a su tierra por otro temporal poco después de su partida.

67. [426r.-427v.] Este es un recontamiento de mu*ch*o aviso para quien se quiere castigar con-él.

Tipo: historia y hadiz. **Cont.:** Ṣamad, el creyente ufano y avaro, cuya historia es prueba de las aleyas 96:6-8.

68. [427v.-432r.] Esta es una recontaçión muy grande para quien tiene seso y-entendimiento y-es la recontaçión ḏe un gato con el mensajero ḏe Allah.

a) **Tipo:** historia. **Cont.:** un hombre que solo tiene una oveja pide al Profeta que la bendiga y se le multiplica el rebaño. En agradecimiento, el hombre invita al Profeta a cenar un cordero pero, cegado por Iblīs con lo lindo que es el rebaño, no mata a ninguno sino al gato que cuece su mujer. El Profeta se entera del engaño y Jibrīl baja a aniquilar el rebaño como castigo. **Otro texto similar:** *víd*. *supra* n.º 27.

b) **Tipo:** hadiz [428v.]. **Cont.:** los que dejen la azalá serán lanzados a un valle de fuego.

c) **Tipo:** historia [428v.]. **Cont.:** Jesús (ʿĪsā) se encuentra con un eremita que sirve a Alá desde hace quinientos años y se olvida de agradecerle a Él sus gracias, con un apóstrofe al lector u oyente.

d) **Tipo:** historia [429r.]. **Cont.:** el mancebo [ermitaño] de la mengrana. **Otro texto:** CSIC Resc/53, ff. 136r.-137v. (Morán Arias, 1993, pp. 105-106).

69. [430v.-432r.] Esto fue sacaḏo ḏel atawçir del Alqorʾān.
    a) **Tipo:** historia. **Cont.:** la predicación de Jonás (Yunes).
70. [432r.-434v.] Este es el recontamiento del convite del-annabī Muḥammad *ṣʿm* i de ʿAlī i de Apubakri çidīkir [*sic*] i de ʿOmar.

    Tipo: hadices. **Cont.:** la alifara paradisíaca del Profeta con los compañeros, los profetas y la umma (historia); (432v.) todos los que creen en Alá son sabios.
71. [435r.-436r.] Fue dicho qué es la cawsa de los días blancos y por qué se dizen blancos.

    Tipo: historias. **Cont.:** la razón del ayuno los días blancos es el ayuno que hizo Adán después de exiliado por quitarse la negrura de la tez; Moisés le pide a Alá que le aclare cinco declaraciones.
72. [436v.-438r.] Aquesto es lo que se recuenta ḏel alfaḏila ḏel primer alḫamiç de rajab.

    Tipo: Hadices. **Cont.:** el proceder y los beneficios del ayuno y la oración en el primer jueves de *rajab*, en particular la primera noche en la fosa; (437r.) los beneficios de decir las azoras 1 y 112 y pedir perdón el primer viernes de *rajab*; (437v.) los beneficios de la primera noche de *rajab*. **Otro texto:** CSIC Resc/57, ff. 96r.-99r. (Boumehdi Tomasi, 2012, pp. 302-305). **Estudio:** Boumehdi Tomasi, 2012, pp. 67-69, 88-89.
73. [438r.-439r.] Esta es una rogaría bendita para demandar perḏón ada Allah con ella.

    Tipo: oración devocional.
74. [439v.-443r.] Ḥadīṯ [de] Alḥaçnā binta Barqa.

    Tipo: historia. **Cont.:** muere Ḥasnā bint Barqa y su primo y marido le pide a Jesús (ʿĪsā) que la resucite. Ella consiente que un rey la lleve a su alcázar. El marido y luego Jesús intentan hacer justicia pero Ḥasnā miente, se perjura y vuelve a cerrarse su *fuesa* sobre ella (*vid*. Olivier Brisville-Fortin, *op. cit*., nota 20). **Estudio:** González Palencia, 1922, pp. 220-221; Asín Palacios, 1926, pp. 588-591, sec. 203; Barkaï, 1983, p. 263, n. 17.
75. [443v.-448r.] Este es el fundamiento ḏel addīn ḏel aliçlām donde es su prençipio i lo que lo sostiene i por qué se pueḏe llamar la persona creyente, i así lo diremos con l-ayuḏa ḏe Allah el alto ḏe su potençia i son los que se siguen si creen.
    a) **Tipo:** enseñanza. **Cont.:** los cinco pilares y la doctrina. **Otros textos similares:** BNE 4953, ff. 10r.-152r. (Hegyi, 1981, pp. 197-206); BNE 5374, f. 51r.; CSIC Resc/8, ff. 19v.-21r., 55v.-59v., 129v.-130r. (Fernández Fernández, 1987, pp. 24-27, 67-71, 185); CSIC Resc/53, ff. 64r.-68v. (Morán Arias, 1993, pp. 49-51); Esc. 1880, ff. 1v.-4r. (Fuente Cornejo, 1985, pp. 293-296; Kadri, 2015, vol. 2, pp. 27-31); FDHCA L527, ff. 115r.-117r. (Cervera Fras, 2004, pp. 191-202); *passim*.
    b) **Tipo:** dichos y hadices [444r.]. **Cont.:** el sabio insensato, el rey injusto, el rico ufano, el pobre obsequioso y la mujer fuera de su casa; los cinco de quienes se asombra el Profeta; (444v.) las cinco actitudes del sabio; al que ruega a Alá y se arrepiente, Él le trueca los pecados por buenas obras; mantener

las azalás y el peso de las obras; (445r.) *ṣadaqa* y oración la 1.ª noche por el muerto[20], (445v.) ¿por qué se esconden los pecadores de los vecinos y parientes y no de Alá, que Él lo ve todo?; paraíso e infierno; la vestimenta de Adán; (446r.) la creación de Adán; la virginidad de María; (446v.) las recompensas de los pecados en esta vida o la otra; los creyentes y *descreyentes* de la "isla de Andalucía"; (447r.) mandará Alá al infierno unos musulmanes practicantes pero crudos de corazón y al paraíso unos musulmanes que se apiadaban los unos de los otros aunque no practicaran; (447v.) la intención compensará las obras en el día del Juicio. **Extr.:** (447v.) "por donde aquí pareçe que el fundamento i raíz de la creyençia del-aḏīn del-aliçlām es la buena eniya. Y con-ella la buena obra. Y guardarse la persona de hazer agravio a ningún del-aluma de Muḥammad *ṣ ʿm* para que no aya quešante d-él el día del juiçio ada Allah *taʿāla*".

76. [448r.] Esta es alea del Alqorʾān: "lā yukalifu 'Llahu nafsāⁿ ilā wusʿaha"[21].

    Tipo: aleyas y traducciones comentadas. Corán 2: 286, 2:14.

77. [448r.-449r.] Esta es alea del Alqorʾān "sabbiḥi isma rabbika al-aʿalà al-laḏī"[22].

    a) **Tipo:** aleya y hadiz. Corán, 87:1. **Cont.:** alabar a Alá durante la azalá.

    b) **Tipo:** dichos de tafsīr [448v.]. **Cont.:** la sustitución de Jesús (ʿĪsā) y su elevación a los cielos y el castigo del descreyente que no sigue su enseñanza; alimentos y necesidades físicas en el paraíso; la claridad de los cielos y la tierra vienen de Alá.

78. [449r.-454r.] Esto es del-atawçir del-Alqorʾān.

    Tipo: dichos de tafsīr. **Cont.:** las recompensas por las buenas obras; cómo iba a dormir el Profeta, por ʿĀʾiša; (450r.); sobre el matrimonio; sobre la dádiva; (450v.) sobre las donaciones; sobre la explicación de las obligaciones y los mandamientos del islam: la buena intención [*niyya*], azalás, (451r.) *wuḍūʾ*, *ṭahur*, (451v.) *tayammum*, (452r.) azaque, azalá, ramadán, el *mazḥar* de los pies sobre las calças, (553v.) el *ḥajj*, el *jihād*, el día de *al-jumʿa*, el *repentir* que borra los pecados, (457r.) la buena intención.

79. [454r.-454v.] Esta es aleʾa del-Alqorʾān onrado "inna al-adīna yaktumūna mā anzalnā mina al-bayyināti wa-l-hudà min baʿdi mā bayyannāʰu li-ˡn-nāsi fīˈl-kitābi ūlaʾika yalʿanuhumu 'Llahu wa-yalʿanuhumu 'l-laʿinūna illā a-laḏīna tābū aṣliḥū wa-bayyanū fa-ūlaʾika atūbu ʿal[a]yhim wa-anā tawwābu 'ˡr-raḥīmu" (Corán, 2:159-160)[23].

    a) **Tipo:** aleya y traducción comentada. Corán, 2:159-160.

---

20. Otros textos: *vid. infra* ms. 12, n.º 18, nota 47.

21. Corán, 2:286, "lā yukallifu llāhu nafsan ʾillā wusʿahā".

22. Corán, 87:1, "sabbiḥi sma rabbika l-ʾaʿlā".

23. Corán, 2:159-160, "ʾinna llaḏīna yaktumūna mā ʾanzalnā mina l-bayyināti wa-l-hudā min baʿdi mā bayyannāhu li-n-nāsi fī l-kitābi ʾūlāʾika yalʿanuhumu llāhu wa-yalʿanuhumu l-lāʿinūna (160) ʾillā llaḏīna tābū wa-ʾaṣlaḥū wa-bayyanū fa-ʾūlāʾika ʾatūbu ʿalayhim wa-ʾanā t-tawwābu r-raḥīmu".

b) **Tipo:** demanda [sobre las primeras azoras reveladas] [454v.]. **Cont.:** Corán, 96:1-5, 93:5-6, 96:11-12, traducidas y comentadas.

c) **Tipo:** dicho. **Cont.:** que no haga agravio quien no tiene muchas obras por no tener denunciante [quejante] en el Día del Judicio.

80. [455r.-464r.] Estos son dīch*o*s sacaḏos ḏel-atawçir del-Alqorʾān onrraḏo.

Tipo: hadices, comentarios y demandas. **Cont.:** hadiz sobre la caída de Adán y las obligaciones como remisión (el *wuḍūʾ* le quita la negrura del pecado); las cinco oraciones y la construcción de la *Kaʿba*; (455v.) la oración interior del que está entre los infieles; la buena obra (la creencia) basta para entrar en el paraíso y el pecado (descreencia) para ir al infierno; los beneficios divinos como el maná; (456v.) el sábado entre los judíos; (457r.) el alma (*ruḥ*); usos de varias oraciones (el *taḥiyatu* en la azála; la *ṣalāt al-witr*); (457v.) la intención; las acciones en servicio de Alá; (458r.) la *umma* será la mejor gente en el día del Juicio; las cartas de las obras, la cuenta y las recompensas; (458v.) la cuenta y los descreyentes; (459r.) el pecado es un punto negro en el corazón; la creación en seis días; (459v.) el huésped pobre de Jesús (ʿĪsā) que tenía que dar de comer al rey; (460r.) cuando Alá ama a un siervo; (461r.) el suceso de un funeral y la descripción de la recepción del alma y su suerte en el más allá; (463v.) las cartas de las obras y la cuenta.

81. [464r.-474v.] Esto es declaraçió[n] del-Alqorʾān onrado i por l-atawçir.

Tipo: hadices, dichos y comentarios. El texto se interrupe en el f. 474v. **Cont.:** los descreyentes *versus* los exiliados (*muhājirūn*); explicaciones y comentarios de las aleyas 2:219, 4:43, 5:90 sobre el vino y el juego; (466r.) los huérfanos; (466v.) los matrimonios; la purgación de las mujeres; (467v.) quienes pierdan a sus hijos en baja edad; el perjurio y la mentira; (468v.) el repudio y sus obligaciones.

2. El ms. 12 *olim* B

Título general: «Este alquiteb es de asientos maravillosos en el dīch*o* ḏe Allah y ḏe su mensajero Muḥammad».

0. [Ir.-VIv.] Azoras coránicas.

Cont.: partes de la 2.ª azora «La vaca», (IIIv.) de la 3.ª azora «La familia de Imrán» y (IVr.) de la 36.ª azora «*Yāʾ sīn*».

[Primera parte: asientos maravillosos]

1. [1v.-8v.] Este es el alfaḏila ḏe un aṣalá que se faze en el día ḏe aljumuʿa a menos ḏel aṣalá ḏel ḏ[e]bḏo.

Tipo: historia. **Cont.:** de un árabe que pregunta al profeta por la azalá del viernes.

2. [8v.-32v.] Asiento en el ḫaleqamiento ḏe Edam y su recontaçión con Ḥawà.

a) **Tipo:** historias y hadices [8v.-24v.]. **Cont.:** (8v.-13r.) creación de Adán; (13r.-15v.) maldición de Iblīs, creación de Eva y la prohibición de comer del árbol; (15v.-21r.) condena del vino, creación del vino por Iblīs, tentación por la serpiente y pecado de Adán y Eva; explicación de las reglas de partición de las herencias por el número de granos de uva (dos tercios a Adán y uno a Eva); (21r.-24v.) condena de Adán, destierro del paraíso y profecía de Mahoma.

b) Noctación otra en el sallir Edam del Aljannah por un pecado [24v.-32v.]. **Tipo:** historia y dichos. **Cont.:** salida de Adán, Eva, la sierpe e Iblis, castigo y súplicas de Adán.

3. [32v.-33v.] El majliç maravilloso en ribtar la persona.

   Tipo: dicho. **Cont.:** lamento de Alí de lo efímero de la vida.

4. [33v.-44v.] Asiento maravilloso en el dīcho de Allah *taʿalà* ḏonḏe dīze "a los onbres no los estorbe mercadería ni conpra ḏel nonbramiento de Allah".

   a) **Tipo:** aleya traducida y exhortación [33v.-35v.]. Corán: 24:37.

   b) **Tipo:** enseñanzas [35v.-38v.]. **Cont.:** seis especialdades: 1.ª Allah da a toda criatura su arrizque; 2.ª la fraternidad de los creyentes; 3.ª escoger a Allah como amigo; 4.ª a Iblīs como enemigo; 5.ª la fosa como casa; 6.ª y la muerte como compremetida.

   c) **Tipo:** hadices, dichos y aleya comentada [38v.-44r.]. **Cont.:** (38v.-39r.) Alá está en el corazón del creyente; ni el cielo ni la tierra pueden contener Alá sino el corazón del siervo creyente. según un hadiz y un dicho de Alá (hadiz *qudsī*); (39r.-40r.) Corán: 24:37; (40r.- 42r.) el día del Juicio, según Ibn ʿAbbās[24]; (42r.-44r.) día del Juicio[25].

5. [44v.-46r.] Asiento maravilloso quien faze agravios.

   Tipo: aleya traducida y hadiz [44v.]. **Cont.:** Corán, 17:7; (44v.-46r.) el de los Banu Israel que roba un pez.

6. [46v.-48v.] Recontaçión en quien dešará el aṣalá.

   Tipo: dicho. **Cont.:** el muerto que grita desde su tumba por no haber hecho la azalá cuando iba de viaje por leña.

7. [48v.-66r.] Asiento maravilloso en-el dīcho ḏe Allah *taʿalà*, ḏonde ḏiz[e] "Ye aquellos que soys creyentes, el vino y-el juego i los aparechos ḏel juego ḏe tablero i naypes i-otras semejantes cosas i las ídolas i cruçes, toḏo es suzieḏaḏ ḏe la obra del-aššayṭān" (Corán, 5:90).

   Tipo: hadices y dichos [49v.-52v.]. **Cont.:** el grito del muerto inaudible para los hombres; la muerte y los ángeles; y cómo cumplir los mandamientos de Alá protege contra los ángeles de la muerte; (52v.-54r.) amonestación contra el vino; (54r.-55r.) contra el vino por ʿUmar b. al-Ḫaṭṭab[26]; (55v.-57v.) di-

24. Otros textos: sobre el día del Juicio de Ibn ʿAbbās, BNE 4871, ff. 129v.-130r. (difiere el orden de los que son llamados al paraíso).

25. Sobre el relato del día del Juicio en general, *vid*. la tesis reciente de Amer Kadhim (2017).

26. Otro texto: BNE 4871, f. 64r.

cho de Mālik b. Dināar del bebedor de vino muerto que sale de la fosa y su vieja madre[27]; (58r.) sentencia Kaʿb al-Aḥbār ("beber un jarro ḏe fuego es mejor que no beber un jarro de vino")[28]; (58v.-59r.) todo lo que embriague está prohibido; el bebedor de vino, el que desobedece a sus padres y el que maldice a Alá son los tres que no olerán los olores del aljanna; las diez cosas malas que están en el vino; beber vino invalida la azalá[29].

8. [66r.-73r.] Asiento en el azine.
   a) **Tipo:** aleya traducida y amonestación contra la fornicación [66r.-67v.]. **Cont.:** Corán, 17:32.
   b) **Tipo:** hadices [67v.-73r.]. **Cont.:** tres son aquellos a los que Alá no mira: el hombre adúltero, el que desobedece a sus padres y el difamador; símil del hombre adúltero con la datilera; suerte de los fornicadores en el día del Juicio según Abū Ḏarrī según Abī Iḏarḏāʾ [*sic*].
9. [73r.-75r.] Asiento en el dī*ch*o ḏe Allah *taʿalà* ḏonde dize "en el faziente azine y la fazienta azina [*sic*], puwes, açotaḏ a caḏa uno ḏe ellos çien açotes; y no sean reçebiḏos sus testigos ḏe ellos jamás" (Corán, 24:2, 4).

   Tipo: hadiz [68r.-73r.]. **Cont.:** Los cinco casos que maravillan al profeta: el rico, el que habla y se olvida del nombre (*ḏikr)* de Alá, el que come y nunca ayuna, el que duerme sin pensar en la oración nocturna y el pecador insensato[30].
10. [75r.-89r.] Este es el ḥadīṯ ḏe Abī Šaḥmaẗa fijo ḏe ʿUmar ibnu al-Ḫaṭāb.

    Cont.: el castigo de Abū Šaḥma, hijo de ʿUmar por haber violado a una mujer mientras estaba ebrio. **Otros testimonios:** Aix 1223, ff. 213v.-229r.; BNE 6016, ff. 212r.-219v. (Guillén Robles, 1885, vol. 3, pp. 187-197); BRAH T12, ff. 20r.-24v.; BRAH T19, ff. 1r.-4v. (Mártínez de Castilla Muñoz, 2004, pp. 287-292, 475-482); BNF 774, ff. 244v.-254v. (Sánchez Álvarez, 1982, pp. 215-228); Urrea, ff. 97v.-101r. (Corriente, 1990, pp. 173-176). **Estudios:** Corriente, 1990, pp. 44-45; Mártínez de Castilla Muñoz, 2004, pp. 213-216; Martínez de Castilla Muñoz, 2010, pp. 131, 307-309.
11. [89r.-92v.] Esto es lo que vino en las fincantes purificaḏas.

    Tipo: aleya traducida, hadices e historia. **Cont.:** (89r.-89v.) Corán, 9:22; (89v.-90r.) las 4 mejores frases; (90r.-92r.) las 4 mejores frases asociadas con la creación del Trono y los profetas Adán, Noé y Abrahán[31]; (92r.-92v.) el que recite los *tasbīḥ*, *taḥmīd* y *tahlīl* será perdonado.
12. [92v.-103v.] Asiento en las aṣadaqas maravilloso.

    Tipo: aleya y traducción, hadices e historia. **Cont.:** (92v.) Corán, 2:254; (92v.-93r.) según ʿAʾīša, la generosidad lleva al paraíso y la avaricia al in-

27. Otro texto: CSIC Resc/53, ff. 129v.-130v. (Morán Arias, 1993, p. 100).
28. Otro texto: BNE 4871, f. 142r.
29. Otro texto: BNE 4871, ff. 60v.-62v., 64v.
30. Otro texto: BNE 4871, f. 228v.
31. Otros textos: BNE 4871, ff. 266, 194v.-195r.; CEP 11, fol. 233v.-236r., *vid.* apartado *supra* n.º 42.

fierno con el símil de los árboles enraizados en uno u otro[32]; (93r.-97r.) lo que está escrito en las puertas del cielo; lo que le niega Alá a quien no cumple sus mandamientos; un dírham gastado en la vida es mejor que cien después de la muerte; "cuando serán vuestros reyes y señores los malos de vosotros y serán los ricos ḏe vosotros los escasos y vuestros consejeros vuestras mujeres, pues el vientre ḏe la tierra será mejor a vosotros que no su cara en aquel tiempo"; los diez beneficios de la *ṣadaqa*, según ʿUmar [b. al-Ḫaṭṭāb]; historia del *anṣār* hambriento que da de comer al huésped[33]; (97v.-100r.) historia de Jesús (ʿĪsā) y el tintorero[34]; (100r.-101r.) alabanza de las limosnas legal y espontánea[35]; (101r.-102v.) historia del hombre y las aves; (102v.-103v.) cinco obligaciones dadas por ʿAlī b. Abī Ṭālib para salvarse, siendo la "çufrençia la cabeça de la creyençia"[36].

13. [103v.-112r.] Pedricaçión en el dīcho ḏe Allah *taʿalà* ḏonde dīze: "qul yā ʿibādiya allaḏina asrafū ʿalà anfusihim lā taqnaṭū min raḥmaẗi inna Allah yagfiru ʾlḏ-ḏunūba jamīʿāⁿ innahu huwa al-gafūru ʾlr-raḥīm" (Corán, 39:53)[37].

    a) **Tipo:** aleyas y traducciones comentadas [103v.-107r.]. **Cont.:** Corán, 39:53; 2:199; 39:53; 11:3; 3:135-136.

    b) **Tipo:** hadices [107r.-109r.] **Cont.:** (107r.-108r.) sobre el pedir perdón a Alá[38]; (108r.-109r.) las seis características del arrepentimiento según ʿAballāh b. al-Mubārik.

    c) **Tipo:** aleyas y traducciones comentada con hadices (*tafsīr*) [109r.-112r.]. **Cont.:** Corán, 6:54, 71:10; el arrepentimiento dirime los pecados.

14. [112r.-138r.] Asiento en el dīch*o* ḏe Allah *taʿalà*: "wa-ḍrib-lahum maṯalā aṣḥaba al-qaryaẗi ʻḏa-jāʾahā/ al-murçalūna" (Corán, 36:13)[39].

    Tipo: hadiz e historia [112r.-114v.]. **Cont.:** (112r.-114v.) las veinte obligaciones (deudos) del hijo de Adán; (114v.-138r.) historia de Yaḥyà (Juan Bautista), el rey de Antioquía y Yulius.

15. [138v.-154r.] Asiento maravilloso en su dīcho ḏe Allah: "yaṯbitu ʻLlahu ʻl-laḍḏīna ʻamanū bi-l-qawli iˡṯ-ṯābiti fī il-ḥayāẗi iˡd-dunyā wa fī il-āḫiraẗi" (Corán, 14:27)[40].

---

32. Otros textos: BNE 4871, ff. 146v.-147r.; CEP 11, ff. 262v.; Ocaña (árabe), f. 148v. (Hofman Vannus, 2001, pp. 4 y 95; trad.: vol. 3, p. 132).

33. Otro texto: BNE 4871, ff. 147v.-149v.

34. Otros textos: BNE 4871 ff. 150v.-151r.; BNF esp. 397, cap. 45, ff. 232v.-236v.

35. Otro texto: BNE 4871, f. 147r.

36. Otro texto: BNE 4871, f. 114.

37. Corán, 39:53, "qul yā-ʿibādiya llaḏīna ʾasrafū ʿalā ʾanfusihim lā taqnaṭū min raḥmati llāhi ʾinna llāha yaġfiru ḏ-ḏunūba ǧamīʿan ʾinnahū huwa l-ġafūru r-raḥīmu".

38. Otro texto: BNE 4871, f. 39r.

39. Corán, 36:13, "wa-ḍrib lahum maṯalan ʾaṣḥāba l-qaryati ʾiḏ ǧāʾahă l-mursalūna".

40. Corán, 14:27, "yuṯabbitu llāhu llaḏīna ʾāmanū bi-l-qawli ṯ-ṯābiti fi l-ḥayāti d-dunyā wa-fi l-ʾāḫirati wa-yuḍillu llāhu ẓ-ẓālimīna wa-yafʿalu llāhu mā yašāʾu".

a) **Tipo:** aleyas y traducciones comentadas [138v.-140r.]. Corán, 14:27; Corán, 3:185[41].

b) **Tipo:** hadices, historias y dichos [140v.-154r.]. **Cont.:** la muerte tiene mil embriagueces y setenta tragadas; (140v.-142r.) historia de los Banu Israel llegan a un cementerio y hablan con un muerto[42]; (142r.) opinión de Moisés sobre el morir[43]; (142r.-142v.) la muerte de Maʿāwiyaẗ b. Abī Sufyān; (142v.-143r.) dicho de Kaʿb al-Aḥbār sobre el suplicio de la muerte[44]; (143r.) si los animales supiesen las cosas de la muerte, enflaquecerían[45]; (143r.-143v.) el hombre se olvida de que la fosa será su cama; (143v.-144v.) la fosa habla tres veces al día[46]; (144v.-145v.) historia de los Banu Israel que le piden a Jesús (ʿIsà) que resuscite a Sem (Sām)[47]; (145v.-146v.) fragmento de la historia de Jesús (ʿĪsā) y la calavera[48]; (146r.-154r.) sobre el suplicio de la muerte y del día del Juicio.

16. [154r.-174r.] Asiento en su ḏīcho ḍe Allah *taʿalà* ḍonde ḍize: "fī ʿudnin il-latī wa-ʿada aˡr-raḥmānu ʿibādahu bi-l-gaybi" (Corán, 19:61)[49].

a) **Tipo:** dichos y hadices sobre el paraíso [154r.-167r.]. **Cont.:** (154r.-154v.) descripción del aljanna y los cinco que morarán en ella; (154v.-157r.) otra en la que habla el aljanna; (157r.); (157r.-163r.) los deleites paradisíacos; (163v.-164v.) el marido y la mujer en el paraíso, por ʿAlī b. Abī Ṭālib; (164v.-165r.) por al-Ḥasan; (165r.-165v.) el vestido del *al-walī* en el aljanna; (165v.-167r.) las aves que se comen en el aljanna.

b) **Tipo:** *tafsīr* [167r.-167v.]. **Cont.:** comentario de la aleya 43:71 sobre los manjares paradisíacos.

---

41. Corán, 3:185, "kullu nafsin ḏāʾiqatu l-mawti". También en Corán, 21:35 y 29:57.

42. Otros textos: BNE 4871, ff. 12v.-13r.; BNF esp. 397, f. 78; CEP 11, fol. 14v.; CSIC Resc/53, ff. 2v.-3r. (Morán Arias, 1993, p. 7); Ocaña (árabe), ff. 7v.-8r. (Hofman Vannus, 2001, vol. 4, pp. 4-5; trad.: vol. 3, pp. 8-9).

43. Otros textos: BNE 5223, f. 239r. (Rodríguez, 1983, p. 28 *sqq*., 353); Ocaña (árabe), f. 26r. (Hofman Vannus, 2001, vol. 4, p. 16; trad.: vol. 3, p. 25).

44. Otros textos: BNE 4871, f. 14v.; BNF ar. 371, f. 80v.

45. Otros textos: BNE 4871, f. 15v.; BNF esp. 397, f. 82 r.; CEP 12, ff. 343v.-344r.; CSIC, Resc/53, f. 5r. (Morán Arias, 1993, p. 8); Ocaña (árabe), ff. 11r.-11v. (Hofman Vannus, 2001, p. 4, pp. 6-7; trad.: vol. 3, p. 11).

46. Otro texto: BNE 4871, f. 20v.; Ocaña (árabe), f. 61r. (Hofman Vannus, 2001, vol. 4, p. 40; trad.: vol. 3, p. 56).

47. Otros textos: BNE 4871, f. 16r.; BNE 5223, ff. 239r.-241r. (Rodríguez, 1983, pp. 352-353); BNF esp. 397, ff. 82r.-82v.; BRAH S1 ff. 116r.-117r. (Guillén Robles, 1885, vol. 1, pp. 141-144; Rodríguez, 1983, pp. 315-316); BPL, ff. 102r.-106v. (Roza Candás, 2009, pp. 139-140, 246-248); CSIC Resc/8, ff. 341r.-342r.; CSIC Resc/9, ff. 121v.-122v. (Laureano García, 2008, pp. 85-87, 363-364); CSIC Resc/53, ff. 4r.-4v. (Morán Arias, 1993, p. 8); CSIC Resc/57, ff. 68v.-69v. (Boumehdi Tomasi, 2012, pp. 83-84).

48. Otros textos: *vid*. *supra* ms. 11, n.º 14.

49. Corán, 19 :61, "[ǧannāti] ʿadnin-i llatī waʿada r-raḥmānu ʿibādahū bi-l-ġaybi [ʾinnahū kāna waʿduhū maʾtiyyan]".

c) **Tipo:** hadices y dichos [167v.-174r.]. **Cont.:** (167v.-170r.) las casas en el aljanna; (170r.) los del aljanna podrán ver a su señor; (170r.-173v.) dichos sobre el aljanna; (173v.-174r.) los siete bajo la sombra Alá en el día del Juicio[50].

17. [174r.-175v.] Aqueste es rogarya para la nube que viene ḏe malrramu.

    Tipo: oración en árabe con instrucciones pragmáticas en aljamiado. **Otros testimonios:** BUZ 430, ff. 36v.-38r. (Cervera Fras, 1987, pp. 62-63, 1999, pp. 296-299); CSIC Resc/22, ff. 506v.-508r. (Labarta, 1993, pp. 171-172). **Estudios:** Labarta, 1982 y 1993; Cervera Fras, 1999.

18. [175v.-179r.] Aquesto es lo que ḏebe fazer el muçlim o muçlima cuanḏo se le muere paḏre o madre o ermano o mujer o amīgo.

    Tipo: hadices [176r.-178r.]. **Cont.:** (176r.-176v.) la dádiva o la oración por el recién fallecido alivia el tormento de la fosa de la primera noche[51]; (176v.-177r.) rezar o donar por el muerto lo alegra; a quien visite las tumbas el viernes le serán perdonados los pecados; (177r.-178r.) las recompensas de visitar las tumbas, rezar por los muertos, cavar una fosa o lavar un difunto. **Otros testimonios:** Aix 1223, ff. 187v.-191v.; BRAH T19, ff. 27r.-29v. (Mártínez de Castilla Muñoz, 2004, pp. 242-243, 309-310); CSIC Resc/53, ff. 344v.-347r. (Morán Arias, 1993, pp. 262-263).

19. [179r.-190v.] Aqueste es el alfaḍīla ḏe alḥamdu li-Llahi inšāʾ Allah taʿala.

    Tipo: devocional. **Cont.:** los beneficios de la locución de la *ḥamdala*. **Otros testimonios:** BNE 5377, ff. 84v.-93v.[52]; CEP 11, ff. 367r.-372r. (*vid*. *supra* n.º 58).

20. [190v.-196r.] Dichos sacaḏos ḏel šarḥe ḏe la reçela declaraḏos por ʿAbdu Mūçà.

    Tipo: dichos. **Cont.:** el saber, la intención frente a la obra, los deudos del creyente, la renuncia al mundo y las recompensas en el más allá. **Otros textos:** CEP 12, ff. 398r.-417v.; y *vid*. *infra* apartado 52.

21. [196r.-203v.] Aqueste es el recontamiento ḏel culebro.

    Tipo: historia del huérfano que aboga por su madre infiel cuyo cadáver está poseído por una serpiente. **Otros textos:** BRAH T12, f. 25; Ocaña (árabe), ff. 149v.-155r. (Hofman Vannus, 2007, vol. 4, pp. 96-101; traducción: vol. 3, pp. 133-139); RB II/3226, ff. 58v.-62; Urrea, ff. 180v.-182r. (Corriente, 1990, pp. 268-270). **Estudios:** Corriente, 1990, pp. 43-44; Hofman Vannus, 2001, vol. 2 pp. 21-22, 2003.

22. [203v.-206r.] [Dicho del profeta].

    Cont.: el arrizque de Allah y los escogidos (profetas, compañeros, mujeres, ciudades, etc.). **Otros testimonios:** BNE 5374, ff. 52v.-55r.; BNE 4871,

50. Otros textos: BNE 4871, f. 33v.; Ocaña (árabe), ff. 126r.-126v. (Hofman Vannus, 2001, vol. 4, p. 79; trad.: vol. 3, pp. 112-113).

51. Otros textos: CEP 11, f. 445r.; CSIC Resc/53, ff. 10v.-11r. (Morán Arias, 1993, pp. 12-13); Ocaña (árabe), ff. 61v.-62r. (Hofman Vannus, 2001, vol. 4, p. 40; trad.: vol. 3, p. 57).

52. Le falta una parte al códice madrileño entre los ff. 88v.-89r., con indicio del reclamo que corresponde a la continuación del texto en el ms. CEP 12. Aunque sea la misma tradición textual, es más moderna lingüísticamente: /h-<f-/, /t͡s<d͡z/, prepalatal sorda escrita con *šadda*.

ff. 158v.-159v.; CEP 12, ff. 301r.-303v. (*infra* n.º 39.b); CSIC Resc/8, ff. 41v.-42v. (Fernández Fernández, 1987, pp. 51-52).

23. [206v.-209r.] Una recontaçión muy hermosa.

    Tipo: hadices. **Cont.:** sobre el saber y el conocimiento.

24. [209r.-219r.] [Duʿās bilingües].

    Tipo: devocional. **Cont.:** (209r.-209v.) [Duʿā bilingüe]; (210r.-212r.) este es alddu ʿā y alḥārzi. Quien lo dirá en la mañana es en la seguriḏaḏ ḏe Allah fasta la noche i quien lo ḏirá en la noche es en la seguriḏaḏ ḏe Allah ḏ-aquī-a la mañana; (212r.-214v.) alddu ʿa muy ensalçado.

25. [215r.-219r.] [Hadiz sobre una oración].

    Cont.: las recompensas de los que mueren mártires y la misericordia de Allah.

Segunda parte [Jotbas, predicaciones y dichos:] «Aquí comiença dī]os sacaḏos ḏe aʿarábigo [*sic*] en aljamía para quien lo-sabe escu*ch*ar, ḏe cosa ḏe la otra viḏa para ḏespleyte a las jentes, i [alḫuṭbas][53] para dezīr el día del-aljumuʿa i las pascuas i otras peḏricaçiones» [219r.-382r.]

26. [220v.-225r.] Alḫuṭbaï para l-aljumuʿa que se nonbr[a] en-ella la muerte ī-el día ḏel juḏiçio

    Edición: Amer Kadhim, 2017a, vol. 2, pp. 422-425. **Otro texto:** CSIC Resc/17 (árabe), ff. 2v.-3v. (n.º 2). **Estudio:** Attou, 2004[54].

27. [225r.-232r.] Alḫuṭbaï terçera en-el nonbramiento ḏe la muerte i ḏel ḏía ḏel juḏiçio.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 425-428. **Otro texto:** CSIC Resc/17 (árabe), ff. 4r.-5v. (n.º 3).

28. [232r.-238r.] Alḫuṭbaï cuatrena en-el nonbramiento ḏel ḏía ḏel juḏiçio i ḏe la muerte.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 428-431. **Otro texto:** CSIC Resc/17 (árabe), ff. 5v.-6v. (n.º 4).

29. [238r.-244v.] Aḫuṭbah çinquena en-el nonbramiento ḏe la muerte i ḏel ḏia ḏel juḏiçio.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 431-434. **Otro texto:** CSIC Resc/17 (árabe), ff. 6v.-8r. (n.º 5).

30. [244v.-253r.] Alḫuṭbaï seisena en-el nonbramiento ḏe la muerte i ḏel ḏia ḏel juḏiçio.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 434-439. **Otro texto:** CSIC Resc/17 (árabe), ff. 8r.-9v. (n.º 6).

---

53. En el texto: <aẓḥutbas>. *Cf*. una grafía similar en CSIC Resc/3, ff. 100v., 153r.

54. Todas las referencias a estudios de los sermones del ms. Resc/17 remiten a este trabajo.

31. [253r.-258v.] Alḫuṭbaï que se nonbra en-ella el raprebo [*sic*] ḏe l-otra viḏa y su-strebueçimiento ḏe su tornaḏa ḏe las jentes en-ella.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 439-442. **Otro texto:** CSIC Resc/17 (árabe), ff. 23r.-24r. (n.º 16).

32. [258v.-263v.] Alḫuṭba otra.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 442-445. **Otro texto:** CSIC Resc/17 (árabe), ff. 15r.-16v. (n.º 11).

33. [263v.-270r.] Alḫuṭbaï que ay en-ella peḏrīque y monestaçión y nonbramiento del día del juḏiçio.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 445-450. **Otro texto: CSIC** Resc/17 (árabe), ff. 33v.-35r. (n.º 24).

34. [270r.-287r.] Alḫuṭbah que se nonbra en ella l-ivantalla ḏel dia ḏel-aljumuʿa i el nonbramiento ḏe la repintençia.

    Cont.: sermón sobre la importancia de la azalá del viernes.

35. [278r.-285v.] Alḫuṭbah para l-aljumuʿa otra conforme a-quella qu-es antes qu-esta.

    Cont.: sermón sobre la importancia de la azalá del viernes en el que se declara cómo hay que proceder: acudir a la mezquita limpio y bien vestido, callarse durante la jotba. Ecos con el asiento en dejar el comercio cuando llaman a la azalá (*vid*. *supra* n.º 4).

36. [285v.-292v.] Alḫuṭba para l-aljumuʿa.

    Otro texto: CSIC Resc/17 (árabe), ff. 63v.-66r. (n.º 47 en parte).

37. [292v.-297r.] Alḫuṭbah ḏe l-aljumuʿa cunplida buena .

    Cont.: sobre los beneficios de la oración del viernes y las recompensas en el más allá; las cartas de las obras en el día del Juicio y la revelación de los pecados.

38. [297r.-300r.] Alḫuṭbah para l-aljumuʿa fermosa y buena.

    Cont.: sermón sobre la creación del mundo.

39. [300r.-306r.] Almajlis en la ivantalla de rajab.

    a) **Tipo:** aleya traducida y tafsir [300r.-301r.]. Corán, 2:153.

    b) **Tipo:** hadices [301r.-306r.]. **Cont.:** el hambre y la sed dan honra en la otra vida; los cuatro días, meses, mujeres escogidos por Dios; los días de ayuno y sus recompensas. Otros testimonios: *vid*. *supra* n.º 22.

40. [306r.-312v.] Alḫuṭbah para l-aljumuʿa cunpliḏa.

    Cont.: sobre la ilusión mundana en que se citan a Adán y las pruebas divinas al ser humano con el ejemplo narrado de Abrahán, salvado del fuego y puesto a prueba con la degüella de su hijo, y otros solo citados, entre los cuales Job, Jonás, José, David, Salomón y Mahoma.

41. [312v.-318v.] Alḫuṭbah para l-aljumuʿa.

    Otro texto: CSIC Resc/17 (árabe), ff. 112v.-114r. (n.º 65).

42. [318v.-324r.] Alḫuṭba ḏe Nūḥ ʿalayhi aˡç-çalām.

    Cont.: sobre la ineluctabilidad de la muerte dando el ejemplo corto de Mahoma y otro de Noé con quien se reúne el Ángel de la Muerte. **Otro texto:** Ocaña (árabe), ff. 11v.-15r. (Hofman Vannus, 2001, vol. 4, pp. 6-9; trad.: vol. 3, pp. 12-16).

43. [324r.-330v.] Monestación aprove*ch*ante si querrá Allah.

    Edición: Amer Kadhim, 2017, vol. 2, pp. 450-453. **Otro testimonio:** CEP 11, ff. 17v.-20r. (*vid*. *supra* n.º 4). **Estudios:** Brisville-Fertin, 2016, 2017, 2019a; Jones y Brisville-Fertin, 2018.

    a) **Tipo:** aleyas traducidas [324r.-324v.]. Corán, 39:30; 3:185; 63:11; 16:61 / 7:34.

    b) **Tipo:** historias y hadices [325v.-326r.]. **Cont.:** (325v.-326r.) un árabe se acerca a un grupo maravillado por un muerto; (326r.) la resurrección de los mártires preguntada por ʿĀʾiša; (326r.-328v.) la historia de «El rey y el Ángel de la Muerte» de *Las mil y una noches* (noches 462-463); (329r.-330r.) recordar la muerte basta como amonestación; no hay que confiar en amanecer o anochecer sino que conviene arrepentirse y prepararse para la muerte.

    c) **Tipo:** aleyas traducidas y hadiz [330r.]. Corán, 24:31; para aquel que se arrepiente de su pecado, es como si no hubiese pecado; Corán, 73:20 (2:199).

44. [330v.-335v.] Alḫuṭbah otra qu-está en ella el despeḏir de rajab y el dentrar en šaʿabān.

    Otro texto: CSIC Resc/17 (árabe), ff. 51-53r. (n.º 38).

45. [335v.-339v.] Alḫuṭbah para l-aljumuʿa.

    Otro texto: CSIC Resc/17 (árabe), ff. 106v.-107v. (n.º 61).

46. [339v.-344r.] Esta es monestación buena.

    Tipo: historias, hadices y dichos [339v.-344r.]. **Cont.:** (339v.-341r.) un hombre ve a los dos ángeles de la fosa bajar con un fallecido y luego los interroga; (341r.-341v.) el que se acuesta tiene que pensar en sus obras y pedir perdón a Alá por sus pecados, con el símil del mercader que gasta sin tener cuentas y fallece pobre; (341v.-343r.) Alá castigará a los ricos con el hambre de los pobres; cuando muere uno, la tierra lo acoge o lo oprime según haya sido o no creyente; (343r.-343v.) dos hombres apalearon a Asad b. Mūsā en su fosa. (343v.-344r.); los animales no comerían si supiesen de la muerte[55]; el hijo de María matará al Antecristo.

47. [344r.-352v.] Alḫuṭbaï otra por Abī al-Qāçim ʿAbdi-l-Ḫāliqi de al-Qayrawān.

    Cont.: un sermón cuya estructura va interpelando al fiel entre 20 y 100 años que se parece al n.º 67 del ms. CSIC Resc/17 (árabe), aunque no sea el mismo texto. **Autoridad:** Abū-l-Qāçim ʿAbd-al-Ḫāliqi al-Suyūrī (m. *ca* 460 AH/1066 o 462 AH/1069), jurista de Qairuán (Idris, 1956)[56].

---

55. Otros textos: *vid*. *supra* apartado 15.b), nota 45.

56. Parece que, si bien se conoce su influencia (Idris, 1956), no escribió sino un opúsculo que no se conserva (Muranyi, 1997, pp. 305-306, n.º XCIV). *Vid.* Olivier Brisville-Fertin, *op. cit*., nota 10.

48. [352v.-358v.] Alḫuṭbah para l-aljumuʿa por Bnu Nubātaï ca [*sic*] ay en ello peḏrique y remenbraçión y monestaçión

    Otro texto: CSIC Resc/17 (árabe), ff. 48r.-49r. (n.º 35).

49. [358v.-370v.] Peḏricaçión ḏel mes ḏe ramaḍān.

    a) **Tipo:** aleya [358v]. Corán, 2:185.

    b) **Tipo:** dichos y hadices [359r.-370r.]. **Cont.:** (359r.-360r.) el origen de la palabra «*ramaḍān*», según [Mālik ibn] Anās; (360r.-363v.) el ayuno es limpieza del cuerpo; las cinco razones del ayuno de ramadán (recuerdo del día del Juicio, acrecentar la recompensa de "la religión de lo ḥalāl", recordar el hambre de los pobres a los ricos, purificar los pecados) y otros provechos del mes sagrado como los beneficios en el atravesar el *ṣirāṭ*; (363v.-365r.) las puertas del paraíso se abren y las del infierno se cierran en las noches de ramadán[57]; (366r.-366v.) fueron dadas las dos claridades del Corán y del mes de ramadán contra las oscuridades de la fosa y del día del Juicio; (366v.-367r.) ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb dijo que por las noches de ramadán bajan ángeles a rezar con los creyentes; (367v.-368r.) beneficios en el más allá del mes de ramadán; (368r.-369r.) símil de ramadán comparado con el embajador bien acogido; (369v.-370r.) fue mandado al "hijo de Adán" que se inclinase y por eso recibe el paraíso, mientras que Satanás se negó y recibe el fuego.

50. [370v.-382v.] Esta es monestaçión sacaḏa por ʿAbḏu Mūçà ibnu Barbaṣa.

    a) **Tipo:** aleya y traducción glosada [371r.-371v.]. Corán, 25:2-3.

    b) **Tipo:** hadiz [372r.-375r.]. **Cont.:** Jibrīl dice a Mahoma que Alá le da el seso, la creencia y la vergüenza –y que, aunque escoja el Profeta el seso, se quedan las otras dos–, además de otras cualidades dadas. Hadiz que da pie a una exhortación al fiel a que conozca las gracias de Alá y, por eso, a que use su entendimiento y escarmiente con el Corán para escapar al fuego; (375r.-375v.) un hombre pide un favor a Alá, que Este le niega por tener aquel la mente en otra cosa (su ganado) que Él[58].

    c) **Tipo:** aleyas traducidas y comentadas [378v.-382r.]. **Cont.:** (378v.-381r.) Corán, 7:35-36; hay que desconfiar y renunciar al mundo; símil del pájaro o del animal que no deja nada a su hijo confiando en que Alá les dará sustento; (381r.-382r.) Corán, 49:14.

57. Otro texto: BNE 4871, ff. 153r.-154r.

58. Otro texto: CSIC Resc/53, ff. 284r.-284v. (Morán Arias, 1993, p. 219).

Tercera parte [*Tafsīr*:]
«Esto que adelante sigue es ḏel atafçīr ḏel Alqorʾān por Abī il-ʿAbeç Aḥamed [*sic*] fijo ḏe Muḥammad eˡṯ-Ṯaʿlabiyyu[59], apiáḏelo Allah *taʿalà*, y nós lo ḏeclaramos ḏe ʿarabía en romançe para que lo enḏiyendan [*sic*] los ermanos muçlimes» [382r.-512v.]

51. [382v.-398r.] [Aleyas y hadices sobre los mártires (*šahīd-es*) y el jihād].
    a) **Tipo:** aleya y traducción [382v.]. Corán, 3:169 y 2:154.
    b) **Tipo:** hadices sobre la batalla de Uḥud y enseñanza sobre el martirio [382v.-898r.]. **Cont.:** (382v.-386v.) las almas de los que murieron en la batalla de Uḥud se transformaron en aves verdes del paraíso donde viven y quieren que sea conocido su suerte; (386v.-387v.) a todos se les pregunta si quieren volver al mundo y nadie quiere sino los mártires; el porqué se llaman los vivos a los mártires; (387v.- 388v.) el cuerpo de los mártires no se pudre ni lo come la tierra; cuatro son los que no los come la tierra: los profetas, los mártires, los sabios y los que llevan el Corán; unos cavan la fosa de un mártir y comprueban que no se le ha corrompido el cuerpo 46 años después; (388v.-390v.) la recompensa del que guerrea por Alá; (390v.-395v.) los beneficios en cada etapa para el que sale a guerrear por Alá y sus recompensas en el paraíso según respuesta de ʿAlī a un mancebo durante un sermón; (395v.-398r.) las seis "especialdades" del mártir; el mártir no siente la herida cuando muere.
52. [398r.-417v.] [Hadices y predicación sobre la sabiduría].
    a) **Tipo:** dichos sobre Mālik b. Anas [398r.-401v.]. **Cont.:** el Profeta dio su sello a Mālik; Mālik es el caudillo de los sabios; como comentaba las palabras del Profeta; la enseñanza de Mālik y el seguir a los sabios que son lugartenientes de los profetas.
    b) **Tipo:** hadices, dichos y enseñanzas sobre la sabiduría [401v.-409v.]. **Cont.:** el saber es la mejor de las obras, obrar sin saber es vano y un día sin saber nuevo es un día sin bendición divina; el aprendizaje es servir y temer a Alá y proporciona recompensas; el que pide el saber, ya camina Alá con él al paraíso; buscar el saber es mejor que cien *rakʿa*s; el saber procura honor en este mundo y en el otro; los sabios son los más estimados de Alá; son herederos de los profetas; comparaciones de la ventaja de los sabios sobre los demás siervos; el sabio es superior al mártir y otras jerarquías.
    c) **Tipo:** hadices, dichos y enseñanzas sobre la buena provisión y lo *ḥalāl* [409v.-411v.]. **Cont.:** lo bueno es lo *ḥalāl*; mandó a los creyentes Alá que comieran y obraran *ḥalāl*; los pilares del islam es obrar lo ḥalāl; hay que precaverse de lo *ḥarām* y buscar lo *ḥalāl*; la diferencia entre *ḥalāl* y *ḥarām* es clara, que lo *ḥarām* corrompe el corazón, la cual corrupción se extiende al cuerpo.

59. Parece haber una confusión entre Abū 'l-Abbās (ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās) y al-Ṯaʿlabī (Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm Abū Isḥāq al-Nīsābūrī).

d) **Tipo:** hadices, dichos y enseñanzas sobre la vanagloria mundana [413r.-416r.]. **Cont.:** la obstinación y las vanaglorias mundanas son un mar de perdición y los apetitos y los deleytes llevan a Satanás [Ruptura en el texto en el f. 415r.]; las escrituras dictan lo *ḥarām* y lo *ḥalāl* y dan sabiduría y no hay que amar este mundo sino renunciar a a él.

e) **Tipo:** aleya modificada y traducción [416r.-417v.]. Corán, 16:43 en la que se cambia "ahl al-ḏikri" original por "ahl al-ʿilmi".

53. [417v.-433v.] [Castigos y dīchos del profeta para renunciar al mundo y llevar una vida piadosa].

a) **Tipo:** hadices y sentencias cortas [417v.-431r.]. **Cont.:** temas diversos heteróclitos como (419r.) el defecto de amar el mundo, (419v.) el poco comer es sanidad, (421r.) no hay que "convenir [tener relaciones sexuales]" con su mujer por la noche de las fiestas, entre el *aḏān* y la *iqāma* o en otros momentos, (427r.) la peregrinación proporciona el perdón de Alá o la guerra *fī-sabīli 'Llah* le hace extender su recompensa; (428r.) los hechos de unos profetas (Moisés, Noé, David, Salomón, Abrahán, Juan Bautista, Jesús) que realzan la simplicidad y la renuncia al mundo.

b) **Tipo:** admonición [431r.-433r.]. **Cont.:** arenga sobre la vanidad del mundo, de los apetitos y deleites, frente al otro mundo.

c) **Tipo:** dichos [433r.-434r.]. **Cont.:** el hombre consta de tres partes: el alma para Alá, las obras para él y el cuerpo para los gusanos; el que se aparta de la admonición va al Fuego y el mundo envilece el alma.

d) **Tipo:** admonición conclusiva sobre el arrepentimiento [433v.].

54. [434r.-456v.] Monestaçión en la ivantalla de nuestro anabī Muḥammad [*sʿm*] i sus milagros, i dīrlos-é'l día de su naçimiento [amonestación para el *mawlid*].

a) **Tipo:** aleya y traducción comentada [434r.-435r.]. **Cont.:** Corán, 22:75; eligió Alá a Gabriel (Jibrīl) entre los ángeles y a Mahoma entre las gentes y escogió a los mensajeros entre los pueblos.

b) **Tipo:** aleya y traducciones comentadas [435r.-438r.]. Corán, 34:28; 15:72; 4 :59 (también en 5:92, 24:54, 47:33); 4:80; 94:4; 9:110; 4:105; 7:157; 8:70 (también en el Corán, 33:9, 33:28, 5:41).

c) **Tipo:** historia del Profeta [438r.-455v.]. **Cont.:** las 21 "especialidades" del Profeta o milagros y misterios de su nacimiento, su persona y su vida.

d) **Tipo:** hadiz [455v.-456v.]. **Cont.:** el amor al Profeta ha de ser superior al de los parientes y los bienes y hay que honrarlo.

55. [456v.-480r.] Asiento en ell-aṣalla ḏel debḏo.

a) **Tipo:** aleya y traducción comentada [457r.-457v.].Corán, 2:238.

b) **Tipo:** hadices y dichos [457v.-475r.]. **Cont.:** (457v.-460r.) 5 ángeles bajan a la tierra cada día (en La Meca, en Medina, en Jerusalén, en los cementerios y en los mercado) a recordar la conducta recta y lo prohibido; (462r.) varios dichos y hadices sobre los beneficios de la azalá y la conexión entre Alá y su siervo; (462r.-465r.) Gabriel (Jibrīl) anuncia que solo los que mantengan las azalás tendrán acceso a los tesoros del paraíso; Alá escribió en el Trono que

el paraíso está preparado para los que respeten sus mandamientos; los buenos que irán al paraíso revelados a David; (465r.-468r.) el que reza está más cerca de Alá que ningún otro; el que rece cuarenta días en comunidad recibirá dos redenciones: la del Fuego y la de la abjuración; la azalá será la primera obra pedida en el día del Juicio; la azalá es el pilar de la religión y el que no reza ya es descreyente; la azalá es la "cabeça de los algos" y las oraciones voluntarias no son válidas sin ella; (468r.-470v.) los diferentes grupos de piadosos que irán al paraíso; (470v.-475r.) el *wuḍūʾ* aparta a Satanás; el que reza solo no recibe recompensas antes de rezar en colectividad; anécdota sobre Ibn ʿAbbās con ʿAlī que van a un cementerio y reflexión sobre la muerte.

c) **Tipo:** historia [del pecador fugitivo] [475v.-480r.]. **Cont.:** un fiel que sirvió cuarenta años a Alá comete un pecado e intenta esconderse sucesivamente en el mar, un desierto y una montaña, y se retira en la más alta montaña para servir a Alá. En el momento de su muerte, vienen a él Gabriel (Jibrīl) y el Ángel de la muerte y le dicen que ya lo le ha sido perdonado su pecado por su arrepentimiento de cuarenta años.

d) Hadiz suelto [480r.]. **Cont.:** aquel que lleva sus mercancías a cuestas no tiene vanidad.

56. [480v.- 481r.] Esta es el-aṣalá que s-á de hazer la no*ch*e ḏel naçimiento de nuestro aˡnnabī Muḥammad.

Tipo: oración para el *mawlid*.

57. [480v.-481v.] [Hadices sueltos].

Cont.: la misericordia divina; ninguno escapará del juicio de Alá.

58. [482r.-488r.] [Amonestación sobre Moisés y contra la calumnia]

a) **Tipo:** aleya y traducción comentada [482r.-482v.]. Corán, 20:43.

b) **Tipo:** historias y admoniciones [482v.-487v.]. **Cont.:** episodios sobre Moisés que proporcionan, intercalados con fórmulas jaculatorias, unos paralelos para amonestar a los fieles. Hechos de la vida de los profetas que dan a considerar la reversibilidad de las cosas según el poder o la bendición de Alá.

c) **Tipo:** aleyas traducidas [487r.-487v.]. Corán, 39:18; 3:15.

d) **Tipo:** hadices [487v.-488r.]. **Cont.:** los beneficios de ciertos ayunos y de rezar por el Profeta.

59. [488v.-503r.] [1.ª parte contra el *masturar*].

a) **Tipo:** hadices y dichos [488v.-494v.]. **Cont.:** (488v.-490r.) contra la calumnia; la visión de los calumniadores en el viaje ultramundano del Profeta que despedazan a sus correligionarios y los comen; (490r.-492v.) un mal olor asociado con las calumnias de los asociadores; (492v.-493v.) el sueño de carne de puerco de Ḫālid al-Rabīʿī que se compara con la calumnia; (493v.-494v.) tres sentencias morales para no perjudicar a su correligionario; otras tres sentencias morales de buena conducta.

b) [Amonestación de al-Makīn contra el *masturar*] [494v.-497v.]. **Tipo:** amonestación con aleyas y traducciones comentadas y dichos. **Cont.:** (494v.-496r.) Corán, 49:12; 24:31; sobre el arrepentimiento del calumniador; (496r.-497v.) un calumniador se confiesa a Ibn Saryan y le pide perdón; este le

contesta que aquel que se arrepiente lo ha de hacer de tres modos: frente a los a quienes habló, al difamado y a Alá.

c) **Tipo:** aleya y traducción comentada [497v.-498r.]. Corán, 22:30.

d) **Tipo:** dicho [498v.-499r.]. **Cont.:** sobre uno que se divorcia por miedo a las calumnias.

e) **Tipo:** historia [499r.-503r.]. **Cont.:** un profeta sueña con una revelación que lo lleva a hacer un viaje que ilustra unos principios o prohibiciones.

60. [503r.-512v.] Segunda parte del revolver i desmindar.

a) **Tipo:** hadices y dichos [503r.-504r.]. **Cont.:** ningún difamador entrará en el paraíso; el de dos caras es el peor de todos.

b) **Tipo:** historia del criado embustero [504r.-506r.]. **Cont.:** un esclavo difamador siembra cizaña entre su nuevo amo y su mujer: el marido degüella a su mujer y es matado por su familia política. **Otros testimonios:** BNE 4871, f. 75r.; CSIC Resc/6, f. 81v. **Estudio:** Manzanares de Cirre, 1964.

c) **Tipo:** dichos y enseñanzas [506r.-508v.]. **Cont.:** el difamador es peor que el hechicero; unas comparaciones de un sabio en las que la calumnia es más emponzoñada que la ponzoña; cuatro males son la calumnia, la mentira, la deuda y la orfandad.

d) **Tipo:** fragmento de aleya comentada [508v.-509r.]. **Cont.:** Corán, 111:4.

e) **Tipo:** hadices [509r.-512v.]. **Cont.:** los ocho que no entrarán en el paraíso; las seis cosas que ha de hacer uno a quien otro le viene a delatar un hecho, con las aleyas 49:6, 3:104, 49:12.

61. [513v.] [Hadices sueltos].

a) **Tipo:** hadices [513v.]. **Cont.:** las tres señales del amor o del odio divinos; toda *ḥasana* será aprovechable el día del Juicio.

62. [517r. (antigua hoja de guarda)] [¿Qué es una gacela?].

a) **Tipo:** apuntes. **Cont.:** "fue demandado de [qué] manera es el algazela i dišeron que es como una craba [*sic*][60] i tiene el cuerpo colorado i los cuernos negros".

Bibliografía

Fuentes primarias

Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes [Aix], ms. 1223.

Argel, Bibliothèque Nationale d'Algérie [BNA], mss. 614, 1557.

Barcelona, Biblioteca de Cataluña [B. Cat.], ms. 1420.

Cuenca, Archivo diocesano, legajo 237, n.º 3072.

La-Valeta, National Library of Malta [Malta], ms. 481.

60. En el texto "karaba".

Lérida, Biblioteca Pública de Lleida [BPL], ms. de Aitona.

Madrid, Biblioteca Nacional de España [BNE], mss. 4944, 4871, 4953, 5302, 5313, 5374, 6016, Res. 243.

Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia [BRAH], mss. 11/9398 *olim* T-1, 11/9405 *olim* T-8, 11/9409 *olim* T-12, 11/9415 *olim* T-19.

Madrid, Biblioteca Tomás Navarro Tomás, Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC [CSIC], mss. Resc/3, Resc/6, Resc/8, Resc/9, Resc/13, Resc/17, Resc/22, Resc/36, Resc/37, Resc/53, Resc/55, Resc/57, Resc/60, Resc/64-S, Resc/101-d.

Madrid, Real Biblioteca [RB], ms. II/3226.

París, Bibliothèque Nationale de France [BNF], mss. Arabe 397, 774.

Roma, Biblioteca Angelica, ms. Oriental 88.

San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial [Esc.], ms. 1880.

Toledo, Biblioteca de Castilla-La Mancha [BCLM], mss. 395, 505.

Zaragoza, Colegio de las Escuelas Pías de Zaragoza [CEP], mss. 11 *olim* 26 *olim* D, 12 *olim* B.

Zaragoza, Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón [FDHCA], mss. L528, L536, L771-4.

Zaragoza, Universidad de Zaragoza [BUZ], ms. 430 *olim* Sabiñán 2.

[Colección privada] manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña (n.º 8 del hallazgo) [Ocaña].

[Colección privada] manuscrito de Urrea de Jalón [Urrea].

Ediciones y estudios secundarios

Abul Quasem, M. (1979), *Al-Ghazālī on Islamic Guidance*, Bangi, Universiti Kebangsaan Malaysia.

al-Ġazālī, A. Ḥāmid M. (1998), *Bidāyat al-hidāyah* (A. M. al-Darwīš, ed.), Beyrouth, Dar Sader.

Amer Kadhim, M. (2017), *"El día del Judiçio". Textos aljamiado-moriscos sobre el juicio final (ediciones, estudios y vocabularios)* (tesis doctoral inédita), Oviedo, Universidad de Oviedo.

Arce Sanjuán, B. (2003), «Edición y estudio lingüístico del manuscrito aljamiado LV de la Biblioteca de la Junta, folios 1-21: El sueño que soñó un ṣāliḥ en la çibḏaḏ de Túneç», en Arnal, M. L. y Giralt, J. (eds.), *Actas del II Encuentro "Villa Benasque" sobre Lenguas y culturas pirenaicas, Benasque (Huesca), 1-4 de septiembre de 1998*, Zaragoza, Diputación general de Aragón, pp. 313-328.

Asín Palacios, M. (1919), «Logia et agrapha Domini Iesus apud Moslemicos», en *Patrologia orientalis*, Paris, Firmin-Didot et Cº, vol. 13, pp. 327-431.

Asín Palacios, M. (1926), «Logia et agrapha Domini Iesus apud Moslemicos», en *Patrologia orientalis,* Paris, Firmin-Didot et Cº, vol. 19, pp. 529-624.

Attou, N. (2004), *Los sermones de Ibn Nubata, según el manuscrito hallado en Almonacid de la Sierra*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid. Recuperado de http://eprints.ucm.es/9094/

Barkaï, R. (1983), «Une invocation musulmane au nom de Jésus et de Marie», *Revue de l'histoire des religions*, 200(3), pp. 257-268. https://doi.org/10.3406/rhr.1983.4481

Boumehdi Tomasi, T. (2012), *Una miscelánea aljamiada narrativa y doctrinal. Edición y estudio del manuscrito Junta 57 del CSIC de Madrid* (publication de su tesis doctoral), Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Brisville-Fertin, O. (en prensa), «The Socio-linguistics of Aljamia and Aljamiado», en Montaner Frutos, A. y Bamford, H. (eds.), *A Companion to Aljamiado Literature*, Leiden, Brill.

Brisville-Fertin, O. (2016), «Réflexions sur les pratiques cultuelles mudéjares et morisques», presentado en XIX Rencontres du Diwân, Madrid, Casa de Velázquez.

Brisville-Fertin, O. (2017), «"Dereçart-é en la derecha carrera": Prédica y predicadores aljamiados», presentado en Seminari d'Estudis medievals, Institu Milà i Fontanals - CSIC.

Brisville-Fertin, O. (2018), «*Aljama* mudéjar et minorité morisque : le discours des alfaquis comme définition des frontières communautaires», presentado en 3e Journée des doctorants de l'UdL en Histoire de l'Islam, Lyon.

Brisville-Fertin, O. (2019a), «La predicación aljamiada: en torno a la religiosidad mudéjar y morisca», en Jones, L. G. y Dupont-Hamy, A. (eds.), *Jewish, Christian, and Muslim Preaching in the Mediterranean and Europe* (en prensa), Turnhout, Brepols.

Brisville-Fertin, O. (2019b), «La communauté dans le discours *aljamiado*», presentado en Séminaire de médiévistes du CIHAM-UMR 5648, Lyon, Université Jean Moulin-Lyon 3.

Brisville-Fertin, O. (2019c), «La production en roman des minorités mudéjares et morisques d'Aragon et de Castille (XVe-XVIe siècle) : l'aljamiado comme discours de communautés», presentado en Les minorités dans l'Espagne médiévale et moderne XVe-XVIIIe siècles, Madrid, Colegio de España.

Busto Cortina, J. C. (1992), *El Alkitāb de Çamarqandī. Edición del ms.4871 de la BNM* (tesis doctoral), Oviedo, Universidad de Oviedo.

Busto Cortina, J. C. (2016), *El alkitāb de Çamarqandī* [Ms. BNE 4871]. [On-line Corpus]. Recuperado de http://coteam.herokuapp.com/corpus/obra/BNE4871.html

Cardaillac, D. (1972), *La polémique anti-chrétienne du manuscrit aljamiado nº 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, Montpellier, Université Paul Valéry.

Cardaillac, L. (1977), *Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492-1649)*, Paris, Klincksieck.

Casassas Canals, X. (2015), «La *Riḥla* de Omar Patún: el viaje de peregrinación a La Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo xv (1491-1495)», *Espacio, tiempo y forma*, 28, pp. 221-254.

Casassas Canals, X., Villanueva Zubizarreta, O., Tapia Sánchez, S. de, Jiménez Gadea, J. y Echevarría, A. (2017), *De Ávila a La Meca. El relato de viaje de Omar Patún (1491-1495)*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

Cervera Fras, M. J. (1987), *La plegaria musulmana en el "Compendio de al-Ṭulayṭulī. Transcripción del manuscrito de Sabiñán (Zaragoza)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Cervera Fras, M. J. (1990), «Jaculatorias para toda la jornada en el manuscrito 505 de Toledo», en Temimi, A. (ed.), *Actes du IV SIEM*, Zaghouan, CEROMDI, pp. 100-110.

Cervera Fras, M. J. (1999), «Notas sobre la rogativa en el Islam mudéjar», *Aragón en la Edad Media (Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros)*, 14-15(1), pp. 291-302.

Cervera Fras, M. J. (2004), «Los diez mandamientos islámicos en un manuscrito aljamiado de Calanda», en *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, pp. 191-202.

Colominas Aparicio, M. (2014), «Disputa con los cristianos», en Thomas, D., Chesworth, J., Azumah, J., Grodź, S., Newman, A. y Pratt, D. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 6: Western Europe (1500-1600)*, Leiden/Boston, Brill, pp. 43-48.

Colominas Aparicio, M. (2016), *The Religious Polemics of the Muslims of Late Medieval Iberia. Identity and Religious Authority in Mudejar Islam* (tesis doctoral), Amsterdam, Universiteit van Amsterdam.

Colominas Aparicio, M. (2018), *The Religious Polemics of the Muslims of Late Medieval Iberia. Identity and Religious Authority in Mudejar Islam*, Leiden, Brill.

Corriente, F. (1990), *Relatos píos y profanos del manuscrito aljamiado de Urrea de jalón: edición, notas lingüísticas e índices de un manuscrito mudéjar-morisco aragonés*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Fernández Fernández, M. J. (1987), *Libro de los castigos (Ms. aljamiado nº 8 de la Biblioteca de la Junta). Edición, introducción, estudio lingüístico y glosario* (tesis doctoral inédita), Oviedo, Universidad de Oviedo.

Fuente Cornejo, T. (1985), *Poesía religiosa aljamiado-morisca: Poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica. Otros textos complementarios*, Madrid, Fundación Menéndez Pidal.

González Palencia, Á. (1922), «Folklore marroquí», *Revista Hispano-Africana*, 1(7-8), pp. 220-222.

Guijarro Hortelano, E. (2010), *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca según un manuscrito aljamiado-morisco aragonés. Estudio y edición crítica (Códice T-8, BRAH)*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares.

Guillén Robles, F. (1885), *Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las bibliotecas nacional, real y de D. P. de Gayangos*, vols. 1-3, Madrid, Impr. y fundición de M. Tello.

Harvey, L. P. (1967), «"Mancebo" as a Calque of Arabic 'abd, or How el Mancebo de Arévalo Got His Name», *Modern Philology*, 65(2), pp. 130-132.

Harvey, L. P. (1981), «La leyenda morisca de Ibrahim», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30(1), pp. 1-20.

Hegyi, O. (1981), *Cinco leyendas y otros relatos moriscos (Ms. 4953 de la Bibl. Nac. Madrid)*, Madrid, Gredos.

Hofman Vannus, I. (2001), *Historias religiosas musulmanas en el Manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña. Edición y estudio* (tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Hofman Vannus, I. (2003), «El ḥadīṯ "El Profeta Muḥammad y el niño huérfano" en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña, cotejado con la versión aljamiado-morisca en el manuscrito II/3226 de la Real Biblioteca en Madrid», *Sharq al-Andalus*, 18, pp. 145-163.

Hofman Vannus, I. (2004), «Jesús y la calavera en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña», *Crónicas Azahar*, 2, pp. 6-16.

Hofman Vannus, I. (2007), «El manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña: un breviario musulmán recuperado», en *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, pp. 145-163.

Idris, H.-R. (1956), «Le crépuscule de l'école mālikite kairouanaise (fin du XI^e^ siècle)», *Cahiers de Tunisie*, 16, pp. 494-507.

Jones, L. G., y Brisville-Fertin, O. (en prensa), «The Preaching and Sermon of Muslims under Christian Rule (Mudejars and Moriscos)», en Montaner Frutos, A. y Bamford, H. (eds.), *A Companion to Aljamiado Literature*, Leiden, Brill.

Kadri, A. (2015), *Mudéjars et production en aljamía (XV^e^ siècle). Édition et étude du manuscrit d'Ágreda (Esc. 1880)* (tesis doctoral), Nantes, Université de Nantes,. Recuperado de https://nantilus.univ-nantes.fr/vufind/Record/PPN190969660

Khedr, T. (2004), *Códice aljamiado de varias materias. Manuscrito nº XIII de la antigua Junta para Ampliación de Estudios. Introducción, edición, estudio lingüístico y glosario*, Madrid-Oviedo, Seminario Menéndez Pidal-Seminario de Estudios Arabo-Románicos.

Kontzi, R. (1974), *Aljamiadotexte*, vols. 1-2, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Labarta, A. (1982), «Superticiones moriscas», *Awrāq*, 5, pp. 161-190.

Labarta, A. (ed.) (1993), *Libro de dichos maravillosos: misceláneo morisco de magia y adivinación*, Madrid, CSIC-ICMA.

Labarta, A. y Escribano, J. C. (2000), «Las bibliotecas de dos alfaquíes borjanos», *Anaquel de Estudios Árabes*, 11, pp. 355-367.

Laureano García, G. (2008), *Tradiciones musulmanas (Ms. IX de la Biblioteca de la antigua Junta para la Ampliación de Estudios de Madrid)* (tesis doctoral), Oviedo, Universidad de Oviedo.

Manzanares de Cirre, M. (1964), «Dos manuscritos aljamiados inéditos», *Modern Philology*, 62(2), pp. 130-136.

Martínez de Castilla Muñoz, N. (2004), *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado T-19 de la Real Academia de la Historia* (tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Martínez de Castilla Muñoz, N. (2010), *Una biblioteca morisca entre dos tapas* (edición parcial de su tesis doctoral), Zaragoza, IEIOP.

Morán Arias, C. (1993), *Edición, estudio y glosario del manuscrito aljamiado-morisco nº LIII de la Junta de Ampliación de Estudios* (tesis doctoral), Oviedo, Universidad de Oviedo.

Muranyi, M. (1997), *Beiträge zur Geschichte der hadit-und Rechtsgelehrsamkeit der Malikiyya in Nordafrika bis zum 5.Jh.D.H. Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawan*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

Pascual Asensi, J. (2009), «Las "demandas" de los diez sabios judíos al Profeta Mahoma. Un rastro de la *Sīra* de Ibn Iṣḥāq en la literatura de mudéjares y moriscos», en *Actas XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, pp. 871-886.

Puente, C. de la (2009), «Ibn ʿAttāb», en Lirola Delgado, J. y Puerta Vílchez, J. M. (eds.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, vol. 2, pp. 430-432.

Rodríguez, A. V. (1978), «Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca», en Galmés de Fuentes, A. (ed.), *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid, Gredos, pp. 259-294.

Rodríguez, A. V. (1983), *Leyendas aljamiadas y moriscas sobres personajes bíblicos*, Madrid, Gredos.

Roza Candás, P. (2009), *Narraciones aljamiado-moriscas en el manuscrito de Aitona. Edición y estudio* (tesis doctoral), Oviedo, Universidad de Oviedo.

Roza Candás, P. (2015), «Nuevos datos para el estudio de la variación dialectal aragonesa en textos aljamiados», en Santos Rovira, J. M. (ed.), *Armonías y contrastes. Estudios sobre variación dialectal, histórica y sociolingüística de español*, Lugo, Axac, pp. 233-247.

Roza Candás, P. (2017a), «De Ávila a La Meca: Notas en torno a una *riḥla* aljamiada inédita», en *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, pp. 353-364.

Roza Candás, P. (2017b), «The *riḥla* of Umar Baṭūn. A Mudejar pilgrimage route to Mecca from Castile», en Sabaté, F. (ed.), *Medieval Territories*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.

Roza Candás, P. (2018), *Treslado i memoria de ida i de venida hasta Maka. La peregrinación de 'Omar Patōn*, Oviedo, Universidad de Oviedo.

Sánchez Álvarez, M. (1982), *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París (leyendas, itinerarios de viajes y otros relatos moriscos)*, Madrid, Gredos.

Suárez García, R. (1999), *Un misceláneo aljamiado-morisco (ms. 5313 BNM)* (Trabajo Tercer ciclo), Oviedo, Universidad de Oviedo.

Suárez García, R. (2014a), *Anónimo. Las demandas de los judíos al annabí Muhammad (BDDH=35)*. Recuperado de http://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH35/las-demandas-de-los-judios-al-annabi-muhammad/

Suárez García, R. (2014b), *Anónimo. Las demandas de Šarjil ibnu Šarjun (BDDH=235)*. Recuperado de http://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH235/las-demandas-de-arjil-ibnu-arjun/

Suárez García, R. (2016a), «Cuatro textos aljamiados (Ms. 614 de la Bibliothèque Nationale d'Algérie)», *Atalaya*, 16. Recuperado de http://journals.openedition.org/atalaya/1829

Suárez García, R. (2016b), *El compendio islámico de Mohanmad de Vera. Un tratado morisco tardío*, Madrid-Oviedo, Seminario Menéndez Pidal-Seminario de Estudios Arabo-Románicos.

Suárez García, R. (2016c), *El Compendio de Mohanmad de Vera [Ms. BNF 397 Esp.]*. [On-line Corpus]. Recuperado de http://coteam.herokuapp.com/corpus/obra/BNF397.html

Thomas, D. (2009), «Ḥadīṯ Wāṣil alṭ-Dimashqī», en Thomas, D. y Roggema, B. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliogaphical History. Volume 1 (600-900)*, Leiden-Boston, Brill, pp. 863-865).

Tottoli, R. (2003), «The History of Jesus and the Skull in Arabic Literature: The Emergence and Growth of a Religious Tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 22, pp. 225-259.

Tottoli, R. (2015), «The Morisco Hell. The Significance and Relevance of Aljamiado Texts for Muslim Eschatology and Islamic Literature», en Lange, C. (ed.), *Locating Hell in Islamic Tradition*, Leiden-Boston, Brill, pp. 268-296.

Van Koningsveld, P. S. y Wiegers, G. A. (1994), «The polemical works of Muḥammad al-Qaysī (fl. 1309) and their circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the fourteenth century», *Al-Qanṭara*, 15, pp. 163-199.

Vázquez, M. Á. (1990), «El sueño adoctrinador "un salih en la sibdad de Tunes"», en Temimi, A. (ed.), *Actes du IV SIEM*, Zaghouan, CEROMDI, pp. 317-323.

Vázquez, M. Á. (2007), *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiada morisca*, Madrid, Trotta.

VÁZQUEZ, M. Á. (2016), «Legitimación textual a través de los sueños: el caso del sueño del ṣāliḥ de Túnez (ms. RESC/55 del CSIC)», *Al-Qanṭara*, 37(2), pp. 233-268.

WIEGERS, G. A. (2008), «Biographical elements in Arabic and Spanish anti-Christian and anti-Jewish Mudejar writings», en ECHEVARRÍA, A. (ed.), *Biografías Mudéjares o la experiencia de ser minoría. Biografías islámicas en la España cristiana*, Madrid, CSIC, pp. 497-515.

ZIRKER, H. (2016), *Koran - Transliteration*. Recuperado de http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10802

RESUMEN

Más de un siglo después de la breve nota publicada en el catálogo de Ribera y Asín de los manuscritos de la Junta, se dan a conocer los dos manuscritos inéditos que conservan hoy las Escuelas Pías de Zaragoza. En una primera parte (*Sharq Al-Andalus*, 22), una presentación de los contenidos sintetiza la riqueza de ambos códices (nuevos testimonios o textos desconocidos). Un análisis de las manos consigue identificar a los copistas y relacionarlos con el resto de la producción aljamiada del mismo hallazgo de Almonacid de la Sierra. Se concluye el análisis con otras posibles relaciones con el resto del corpus. Un anexo codicológico y un apéndice de imágenes complementan el primer estudio. La segunda parte proporciona una relación completa y detallada de los contenidos de ambos códices, identificando en el corpus aljamiado los demás testimonios y precisando, llegado el caso, las ediciones y los estudios al respecto.

Palabras clave: códices aljamiados, Escuelas Pías de Zaragoza, taller Escribano, hallazgo de Almonacid.

ABSTRACT

The aljamiado manuscripts of the Escuelas Pías of Zaragoza II: List of contents.

More than a century after the brief note in Ribera & Asin's catalogue, this study presents the two unknown codices conserved in the Escuelas Pías of Zaragoza. In the first part (*Sharq Al-Andalus*, 22), the content is summarized to highlight the richness of both manuscripts (new witnesses and unknown texts). An analysis of the main handwritings allows to identify the copyists and to relate them to the rest of the Almonacid de la Sierra discovery. It also exposes other possible connections. A codicological annex and an appendix of pictures close the first study. Finally, this work offers the complete and detailed composition of both manuscripts in a second article. It identifies the other textual withnesses and specifies the editions and studies, if they exist.

Keywords: Aljamiado manuscripts, Escuelas Pías de Zaragoza, Escribanos' workshop, Almonacid de la Sierra discovery.

Recensiones

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.28
Para citar este artículo:
Franco Llopis, Borja. Hutchinson, Steven, *Frontier narratives. Liminal lives in the Early Modern Mediterranean.* Manchester, Manchester University Press, 2020. *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.28

Hutchinson, Steven, *Frontier narratives. Liminal lives in the Early Modern Mediterranean,* Manchester, Manchester University Press, 2020.

La historiografía de los últimos años, partiendo del conocido estudio de Braudel, ha insistido en que el Mediterráneo no fue realmente una frontera, como se consideraba antaño, sino más bien un espacio poroso, un lugar de encuentro e intercambio, con figuras que vagan de un lado a otro: huyen, espían, luchan, comercian… Estas personas habitualmente han sido incluidas dentro de grupos estancos, estandarizadas, estereotipadas, como ejemplo de unas actitudes que se repitieron, supuestamente, durante siglos. Aunque se hablaba de su "identidad", en el fondo eran despojados de ella, pues se incluían dentro de una colectividad que seguía un mismo patrón de conducta. Contra esto y otros muchos aspectos que iremos desgranando en el presente texto, responde el libro del catedrático de la Universidad de Wisconsisn-Madison Steven Hutchinson. Es un volumen repleto de historias individuales, que poco a poco se cruzan de manera magistral, creando una visión coral de los grupos citados con anterioridad. Seres humanos, que son despojados de la pesada carga historiográfica no solo decimonónica, sino incluso de análisis ya de los siglos XX y XXI, donde son definidos como "híbridos", concepto totalmente anacrónico y contra el que el libro arremete, de modo para nada sutil. Recogiendo la sentencia de Braudel ("The Mediterranean speaks with many voices") nos muestra ese mar de individuos, de historias personales que deben ser contextualizadas. Esa es una de las mayores virtudes de la publicación, donde fuentes de muy diversa índole sirven para conocer las "identidades ¿múltiples?" de tales hombres y mujeres.

Para ello comienza con un prólogo valiente, donde crea un estado de la cuestión para nada condescendiente. Analiza las principales tendencias que estudiaron estos personajes fronterizos, alabando sus virtudes y defectos, exponiendo, en primera persona, sus preocupaciones y qué le aportaron las lecturas realizadas. Presenta una crítica, que comparto completamente, a la gran cantidad de publicaciones que se basan en fuentes secundarias, que no consultan los textos directamente, sino a través de los ojos de los que les precedieron (p. 6), dejándose llevar, ya de partida, por una visión mediatizada. No "descubren" el Mediterráneo, sino que lo redescriben a través de la mirada de otros. Todo ello le permite reflexionar sobre los silencios, vacíos que solo pueden ser detectados con esa lectura de los textos del pasado. Tan importante es recordar como olvidar, tal y como afirmaron Asmann o Warburg, entre otros. Esos silencios nos ayudan a entender la compleja relación entre el "yo" y el "otro", e incluso, el "yo entre otros", aspecto recurrente durante las páginas de este libro. Alienta a seguir trabajando mediante miradas cruzadas, donde lo "histórico" y la "ficción" creada por los individuos de dicho periodo sea puesta en entredicho, relacionada y diseccionada para intentar conocer bien qué interesaba contar y qué ocultar.

En esta introducción nos da también otras claves (pp. 18-19). Una de ellas sería la necesidad de saber quién escribe la historia que leemos, y quiénes aparecen

representados, sobre todo cuando algunos jamás hablaron de sí mismos. Quién tuvo la voz, a quién se le dio voz, y, por último, a quién le pusieron en su boca palabras que, con un estudio contrastado, demuestran que jamás fueron dichas. Estas preguntas son clave para conocer y saber de primera mano cómo fue la sociedad del momento. Se trata, pues, de una introducción sugestiva, que considero, sin lugar a dudas, que debe convertirse en una lectura obligatoria tanto para los que nos dedicamos al estudio de la alteridad en general, y al Mediterráneo en particular; como para aquellos que se enfrenten al trabajo de narrar el pasado.

Tras ella organiza su discurso en cuatro bloques: esclavos, renegados, mártires y "contranarrativas". Puede parecer paradójico que si antes se ha dicho que intenta romper los estereotipos y los grupos estancos que han clasificado las sociedades premodernas, recurra a este tipo de subdivisión. Pero no lo es, pues constantemente va entrelazando unas figuras con otras. Hay personajes que aparecen en distintos momentos del libro, que sirven de contacto entre ellos. Además, dentro de cada capítulo realiza, de nuevo, una crítica a la visión estática y propone una nueva a través de la magistral redacción, que consigue que esas historias paralelas, esas voces individuales, creen una polifonía armoniosa al final del capítulo, donde ninguna de ellas es solista, pero sí que tiene su propio timbre que la distingue del resto, su propia identidad.

La literatura sobre esclavitud, asunto del primer capítulo, está de moda. En los últimos años muchas publicaciones han trabajado este tema desde perspectivas muy distintas. En este caso, el autor intenta reflexionar sobre cómo la historiografía ha utilizado conceptos como el anacrónico de "raza" o de "etnicidad" en el estudio de los mismos. Denuncia cómo una panorámica dirigida ante asuntos como el color de la piel ha dificultado la visión global de la esclavitud. Es muy claro en sus presupuestos: "Mediterranean frontier slavery had virtually nothing to do with race as such" (p. 42). Muchos actores participan en este capítulo: moriscos, turcos, renegados, cautivos, entre otros. Vincula qué papel jugaron todos ellos en torno a dicha esclavitud, desmitificando, de modo muy certero, la leyenda del continuo maltrato de esclavos en el Mediterráneo. No niega que lo hubiera, pero sí lo relativiza, explicando que se dieron distintas actitudes y que las generalidades no ayudan al completo conocimiento de tal asunto (pp. 52-54). También, en este sentido, contextualiza la supuesta exotización de la mujer esclavizada como elemento sexual, siguiendo en sus presupuestos algunas investigaciones de Mercedes Alcalá, quien lleva años analizando este mismo sujeto. Describe qué fuentes literarias disfrutan erotizándolas (p. 66), pero anota que no todos los textos del momento lo hicieron, volviendo al discurso inicial de consultar las fuentes primarias y no solo los estudios que analizan las secundarias.

El siguiente capítulo versa sobre los renegados. Comienza lamentándose de la dificultad de su estudio, ante la escasez de textos escritos por ellos mismos, tratándose de una figura más bien creada por su entorno que por el renegado en sí. Por ello, ante tal ausencia, su labor se centra en ver las "deformaciones" que cada tipología textual realiza de tal grupo, comparando de modo

detallado tales fuentes, y, sobre todo, las diversas historias individuales que en estos textos cobran vida. Por ello vuelve a ser de consulta obligada el epígrafe titulado: "Terms, significance, sources" (p. 72 y siguientes), pues de modo claro define conceptos que la historiografía llevaba años discutiendo. Intenta conocer los procesos de cambio social, religioso y cultural de estas camaleónicas figuras (p. 82) y sus perfiles. Las historias de Uluç Ali, Nurbanu Sultan, Sinan Pasha, Giorgio del Giglio Pannilini, entre otras, sirven para mostrar no sólo cómo fueron sus vidas, cómo pudieron ser determinados como unos "otros" dentro de los "otros", y la complejidad social que ello conllevaba. Demuestra que tuvieron vidas paralelas, pero que las fuentes textuales fueron, en muchas ocasiones, las creadoras de ciertas concomitancias estereotípicas que pueden ser desmontadas si se hace un estudio crítico y comparado de otros escritos que habían sido obviados por algunos historiadores. Todo ello incita a que el propio lector se plantee qué era realmente ser morisco, cristiano, turco, renegado, esclavo… y a ver que no existía realmente un modo de comportamiento que se pudiera identificar exactamente con las categorías citadas con anterioridad, sino diversos, que dependieron de las relaciones interreligiosas y los espacios de contacto en los que cada uno de ellos se movió.

Es en este capítulo donde resurge otro debate metodológico que, desde mi punto de vista, es fundamental: el uso indiscriminado de términos tan de moda en la historiografía actual como "identidad" e "hibridismo" (p. 127, vuelve más tarde en la p. 199). ¿Qué es la identidad? ¿Hasta qué punto podemos conocerla y reconstruirla? ¿Pudieron darse distintas identidades en una misma sola persona? Y, relacionado con ello, ¿es útil el término "híbrido"? Para que algo sea híbrido debe haber dos o más elementos puros que se conjuguen. Pero… ¿podemos realmente hablar de un "cristiano puro"? ¿de un "converso puro"? No se puede, ni debe, aplicar este concepto anacrónico en el estudio de la alteridad en tales periodos. Nadie tenía consciencia de su supuesto hibridismo, ni sus comportamientos estuvieron relacionados con tal aspecto. Concuerdo plenamente con la dificultad y el peligro metodológico que supone utilizar ambas ideas a la hora de definir el pasado. Por ejemplo: un cristiano vestido a la morisca no deja de ser cristiano; o un judío pintado en hábito de moro no deja de ser un judío, no es una imagen híbrida. Somos realmente nosotros, quienes desde el siglo XXI los "hibridamos", con el fin de intentar comprenderlos, perdiendo, por el contrario, gran cantidad de matices, al conformarnos con una denominación que acaba simplificando estas sociedades multiétnicas, de identidades mutables, porosas y, en muchos casos, efímeras.

El cuarto capítulo versa sobre los mártires. No solo estudia la crueldad del martirio desde uno y otro lado, entre musulmanes (turcos) y cristianos, su conceptualización en los textos escritos, sino que también reflexiona sobre la necesidad de ciertos individuos de "convertirse" en mártires por unas u otras razones, que también deben ser estudiadas de modo detenido.

El último capítulo está dedicado a las "contranarrativas". Se inicia con la figura de los moriscos, otro ejemplo donde la confrontación entre el "yo" y el

"otro" es compleja, pues como cristianos que son, deberían formar parte del "yo", pero jamás fueron vistos así, en su conjunto, por la sociedad ibérica. Por su pasado islámico fueron siempre "otros", tanto para los norteafricanos como para los cristianos, hecho que les acarreó serios problemas. Recupera el concepto de "personajes espejo" (p. 170), acuñado por Alcalá en sus publicaciones para entender esta problemática. En estas páginas utiliza el momento de su expulsión y, sobre todo, quienes hablaron de ella para intentar mostrar la visión poliédrica que las sociedades modernas tuvieron de esta minoría, siguiendo el camino emprendido por García-Arenal, Vincent o Bernabé, entre otros. Utiliza aquí también el papel de las pinturas para completar su discurso, algo fundamental cuando estamos debatiendo sobre la concepción de una imagen mental, una imagen escrita y otra visualizada, que no siempre fueron de la mano. Con ello insiste en la "plural nature of alterity" (p. 195).

Por todo lo esbozado en esta breve reseña se entiende la trascendencia de esta publicación. Se trata de una reflexión sobre metodología, antropología y modos de construir el pasado. Entre el ensayo, pues el autor no oculta sus opiniones, y el texto científico, el presente libro marca un antes y un después en la historiografía sobre esos personajes que vivieron en las fronteras, esas historias individuales que poblaron nuestro pasado. Si Braudel sirvió de revulsivo a los estudios sobre el Mediterráneo, creo que también Hutchinson tendrá ese mismo papel en lo relativo al conocimiento de los que habitaron en el limes del Mare Nostrum.

Borja Franco Llopis (UNED, Madrid)

Link para este artículo: https://doi.org/10.14198/ShANd.2019-2021.23.29
Para citar este artículo:
Bernabé Pons, Luis F. Kimmel, Seth, *"Tener al lobo por las orejas". Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos,* Madrid, Marcial Pons, 2020. *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021),
DOI: 10.14198/ShANd.2019-2021.23.29

Kimmel, Seth, *"Tener al lobo por las orejas". Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos*, Madrid, Marcial Pons, 2020, 323 pp.

"Mi interés se halla menos en la violencia vivida como tal y más en las apologías y polémicas que hacen la violencia posible y comprensible". Esta afirmación de Seth Kimmel en la introducción a su libro (p. 32) coloca al lector de forma clara ente el carácter del libro que tiene delante. Se trata de un libro de historia intelectual y religiosa, hasta donde se pueden separar ambas áreas en el siglo XVI español. No es un libro de historia política ni social, sino un libro acerca de reflexiones y discusiones teológicas, doctrinales y canónicas sobre la legitimidad (teológica, naturalmente) de usar la coerción para convertir a los no cristianos.

El libro de Seth Kimmel, profesor de estudios ibéricos medievales y de la Edad Moderna en la Universidad de Columbia, es la traducción del original en inglés que apareció en 2015 en la Universidad de Chicago con un título ligeramente diferente: *Parables of Coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, que quizá pudiera resultar algo confuso para un lector en español. Se trata de una traducción cuidada de un texto original en ocasiones difícil y sutil, aunque en mi opinión hubiera sido deseable una alternancia de los términos "disimulación" y "disimulo" y, desde luego, evitar el adjetivo "islamista" allí donde quiere decir "islámico" (por musulmán, en realidad).

La historia de los moriscos sirve, por tanto, aquí como marco cronológico y social de una serie de debates que se hicieron especialmente intensos en España durante el siglo XVI. Debates que se centraron en la presencia de unos nuevos convertidos –los moriscos– en la sociedad española, pero que irradiaban a otros elementos como los judeoconversos o los nativos americanos. El libro profundiza enormemente en todos los aspectos que rodeaban esa conversión, especialmente el de la sospecha, casi la certeza de su falsedad. Esa idea planea en las páginas de todo el libro, como lo hizo en las mentes de quienes se ocuparon en la época de los moriscos y, paradójicamente, discursos como el de Núñez Muley (y con él, hay que recordarlo, los Mendoza), separando uso cultural de fe, no hicieron sino reforzar la idea del disimulo como eje de la conversión fingida. En este sentido, el libro casi no deja ningún aspecto por tratar y es sin duda, junto con los trabajos de Isabelle Poutrin, el más completo estudio global sobre el debate teológico que hubo en España sobre este tema.

Puesto que no se trata propiamente de un libro de historia, digamos, de los acontecimientos, quizá habría que matizar algunas afirmaciones sobre hechos históricos que el autor da por sentados y que apoyan su argumentación posterior. Así, indicar que la actuación de Cisneros en Granada tuvo el tácito consentimiento de los Reyes Católicos, cuando el rey Fernando mostró por carta su malestar con la forma de actuar del obispo de Toledo; igualmente, la quema de "miles de libros escritos en árabe" ordenada por el franciscano es algo aún por demostrar y que resultaría algo contradictoria en alguien que luego se preocupó

de recopilar libros árabes en Castilla. También discutibles parecen afirmaciones como que Ignacio de las Casas tenía un conocimiento débil del árabe o que para los Reyes Católicos la diversidad religiosa se convirtió en una incomodidad política. Quizá en este sentido haya que subrayar las diferencias entre la Corona de Castilla y la de Aragón, o al menos entre las opniniones de sus monarcas. Por otro lado, hay una duda que de alguna forma queda flotando en el libro que comienza con la evangelización de Granada: ¿dónde quedan los mudéjares peninsulares? Si los Reyes Católicos, como se dice, estaban deseando imponer a los musulmanes el estatuto legal de súbditos cristianos sujetos al Derecho canónico (p. 39), ¿por qué no lo hicieron antes con sus ya súbditos en Castilla y Aragón?

Los dos primeros capítulos de la obra de Seth Kimmel son los que más directamente abordan el concepto, las fuentes medievales y las discusiones acerca de la coerción como medio para conseguir la conversión religiosa. Desde la omnipresencia del concepto agustiniano de coerción, construido a partir de Lucas 14: 12-24 (*compelle eos intrare*), Kimmel explora y analiza todas las circunstancias que rodearon la discusión acerca de la coerción: el disimulo como obstáculo insalvable, pero al mismo tiempo como llave para teólogos e inquisidores; la agencia o validez del sacramento del bautismo; las distinciones, en ocasiones sutiles, entre fe, rito y costumbre y la aplicación, no sin polémica, de la política de coerción en la empresa de América. Sorprende que en las discusiones en torno a la validez del bautismo forzado no se citen los trabajos de Rafael Benítez Sánchez-Blanco sobre los bautismos de mudéjares en las Germanías de Valencia, que se basa en la encuesta que la Iglesia de Valencia hizo posteriormente a los hechos en algunas parroquias. Esos trabajos hubieran sin duda enriquecido la visión del autor sobre la decisión posterior de validar teológicamente la administración del sacramento. Por otra parte, la disección en estas páginas del debate de Valladolid de 1550-1551 entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda y el análisis del pensamiento de Francisco de Vitoria constituyen algunas de las páginas más apasionantes del libro. La asimilación de los nuevos miembros de la sociedad cristiana y la "gramatización" cristiana tanto del árabe como de las lenguas nativas americanas al final del capítulo 2 plantean cuestiones de enorme interés.

Los capítulos 3 al 5 recogen ese problema expuesto para abordar el lado más filológico de la espinosa cuestión de las relaciones entre lengua y herejía, pasando por el trasunto de la traducción. Como ya estudiara García-Arenal, la identificación entre lengua árabe e islam fue uno de los temas recurrentes en la llamada cuestión morisca. Así, el asunto de la conversión verdadero o no de los moriscos influyó también en el estudio de las lenguas, especialmente en el acercamiento erudito al hebreo y al árabe como instrumentos para la exégesis bíblica, pero asimismo como peligroso tobogán hacia la herejía. Los ejemplos de fray Luis de León y Arias Montano son muy convincentes en este sentido, como lo es igualmente el tratamiento que se hace de los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada desde esta perspectiva. Las diferencias de interpretaciones, que eran igualmente diferencias de traducción, generaron más sospe-

chas que certidumbres y más recelos de herejía que confirmaciones cristianas, Los textos árabes eran vistos a partir de opiniones previas por parte de muchos y por eso una dualidad como la que Kimmel explica entre las versiones de Miguel de Luna y las de Bartolomé Pectorano resultaba prácticamente inevitable.

La historia y su narración quedaron igualmente marcadas por todos esos debates y las opiniones que introdujeron en la sociedad, como desarrolla el autor en el capítulo quinto. Seth Kimmel percibe en las obras de Diego Hurtado de Mendoza, Luis del Mármol Carvajal y Ginés Pérez de Hita sobre la guerra de las Alpujarras un intento de control o autocontrol sobre la narrativa acerca de la rebelión de los moriscos, pero en cierta forma en contradicción o, al menos, matizando, el relato oficial. Quizá convendría reevaluar el papel de Pérez de Hita, encasillado generalmente como el más imaginativo de los tres autores pero en realidad el único que participó directamente en la contienda y fue testigo directo de los hechos.

El capítulo 6 y último aborda los discursos en torno a la expulsión de los moriscos alrededor de las fechas en que tuvo lugar. Con la lógica preeminencia del patriarca Juan de Ribera, el autor aborda y combina los argumentos elaborados en discursos que resultan complejos e incluso en ciertas ocasiones algo contradictorios en sus líneas argumentales. La expulsión no fue solamente un *fiat*, sino un profundo problema teológico y político que implicó tanto muchas categorías conceptuales como a muchas capas de la intelectualidad de la península.

"Tener al lobo por las orejas" es un libro importante que muestra, al hilo de las discusiones teológicas y canónicas acerca de los moriscos, que hubo múltiples posturas para acercarse a la conversión de los musulmanes y criptomusulmanes en España, con consecuencias además en la conquista y evangelización americanas. El libro de Seth Kimmel huye de las simplezas y muestra de forma a veces sofisticada cómo el problema de la presencia del islam entre cristianos en España no se puede resumir simplemente en términos de intolerancia, sino que hubo toda una tormenta de posturas, pensamientos y discusiones que, quizá desarrolladas en el ámbito eclesiástico o del Derecho, hoy nos pasan un tanto desapercibidas. Sin embargo, esas discusiones fueron importantísimas y marcaron el destino de una comunidad. La expulsión de alguna manera las suspendió en el tiempo, pero, como indica Kimmel al final de su libro, la tangibilidad del islam en nuestras sociedades sigue siendo una cuestión sensible como lo fue en el siglo XVI. Se trata, pues, de una lectura más que recomendable no solo para los interesados en la historia de los moriscos, sino igualmente para historiadores de la Iglesia, para teólogos y para los estudiosos del lugar de las religiones en la sociedad occidental.

Luis F. Bernabé Pons

Índice

Luis F. BERNABÉ PONS
Bernard Vincent. Una bibliografía 9

José María PERCEVAL
Entrevista con Bernard Vincent: la formación de un maestro 43

Ricardo GARCÍA CÁRCEL
De las laderas de la montaña al río morisco. Entre Francisco Márquez Villanueva y Bernard Vincent 61

Francisco ANDÚJAR CASTILLO
La historiografía de la guerra de los moriscos de Granada (1568-1571). Pasado, presente y futuro 73

Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO
El cántaro y el pozo. La voz de dos esclavas alarbes en tierras de Cuenca (1520-1570) . . 93

José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD
Moriscos y descendientes de moriscos. Narración, memoria y justicia transicional . . . 117

Santiago LA PARRA LÓPEZ
Francisco de Borja, entre Francisco de Asís e Ignacio de Loyola 145

M.ª Magdalena MARTÍNEZ ALMIRA
El régimen de las aguas andalusí y la legislación castellana. Gestión y administración en el derecho histórico comparado (siglos XI-XVI) 175

Rebeca GARCÍA HARO, Raúl RUIZ ÁLVAREZ y Margarita M. BIRRIEL SALCEDO
Vestir(se) y diferenciar(se): las mujeres de la península ibérica en el Trachtenbuch *de Jost Amman y Hans Weigel* 197

Fernando BOUZA
"Que vengan los demonios a se lo decir". El inmaculismo de fray Antonio Sobrino, dos doncellas principales de Provenza y la recepción hispánica del affaire *Gaufridy* 235

Alberto MARCOS MARTÍN
Cuestionando el mito hornachero. Población y ventas de oficios municipales en Hornachos, siglos XVI y XVII 253

Isabel DRUMOND BRAGA
O impacto do passado: avisos, novas e relações de Ceuta no Portugal do século XVIII 287

Hossain BOUZINEB
La mirada retrospectiva de Francisco Feliu de la Peña hacia dos hechos históricos concomitantes: el drama morisco y la conquista de las plazas africanas 307

Miguel Ángel de BUNES IBARRA
Nuevos elementos para justificar la expulsión de los moriscos en 1609 325

Steven HUTCHINSON
"Nada humano me es ajeno": el cosmopolitismo de León el Africano en su representación del África de la Temprana Edad Moderna 345

Rafael M. PÉREZ GARCÍA y Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES
Exterminio y esclavitud de los moriscos en la Alpujarra almeriense, 1570-1571 . . . 363

José Javier RUIZ IBÁÑEZ
Hablando de los otros. El Consejo de Estado y los murcianos de la nueva a la vieja cristiandad 389

Francisco FRANCO-SÁNCHEZ
Las peregrinaciones de mudéjares y moriscos a la mezquita de Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante). El proceso inquisitorial a Sancho de Cardona (1540-1571) 415

José PASCUAL MARTÍNEZ
Notas sobre la aculturación y asimilación de los moriscos antiguos murcianos 445

Beatriz ALONSO ACERO
"En Jalon ni en Berberia no avia bien vivido mora ni bien christiana": moriscas en Orán tras la expulsión general 469

Nacira BENDIMERAD
Los marranos en el Magreb central de los ziyaníes 495

Sofiane MALKI
Una muralla infranqueable. *Corso, cautiverio y órdenes redentoras en el Argel osmanlí: desde la consolidación de una regencia hasta la llegada del padre Ximénez* 517

Antonio MUÑOZ BUENDÍA
Clérigos arrendatarios de impuestos. El obispado de Almería en contexto ibérico . . . 541

Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ
"Sacra y Real Majestad, ¿a qué venís?...". La visita de Felipe IV a la Sevilla del Siglo de Oro 567

Julián Pablo DÍAZ LÓPEZ
La hacienda mermada. La renta del Cenete en la segunda repoblación (1570-1630) . . 587

Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO
Un astrónomo y orientalista español: Diego Pérez de Mesa y La Cueva de Salamanca 615

Olivier BRISVILLE-FERTIN
Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza. II: relación de contenidos . . . 629

RECENSIONES

HUTCHINSON, Steven, *Frontier narratives. Liminal lives in the Early Modern Mediterranean* (Borja Franco Llopis) 671

KIMMEL, Seth, *"Tener al lobo por las orejas". Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos* (Luis F. Bernabé Pons) 675

SHARQ AL-ANDALUS
Estudios Mudéjares y Moriscos

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Nombre y Apellidos (o Institución): . . . . . .
Domicilio: . . . . . .
Población: . . . . . D.P.: . . . . . .
Provincia: . . . . . País: . . . . . .
Teléfono: . . . . . .

ORDEN DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

Sr. Director del Banco o Caja . . . . . .
Agencia . . . . . .
Dirección . . . . . .
Sírvase atender hasta nuevo aviso, y con cargo a mi cuenta, los recibos que le sean presentados por el Centro de Estudios Mudéjares.
Titular de la cuenta . . . . . .
Dirección . . . . . .
NIF . . . . . .

Entidad	Oficina	D.C.	Número de cuenta
. . . . .			

..... a ..... de ..... de 20.....
Firma:

❑ Consiento que los datos que facilito en este Boletín se recojan confidencialmente en un fichero, cuyo responsable es el Instituto de Estudios Turolenses, al cual puedo ejecutar los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición de acuerdo con lo establecido en el Reglamento General de Protección de datos, de 24 de mayo de 2018.

Domiciliaciones desde el extranjero: consultar condiciones.
Desearía comenzar mi suscripción con el envío del n.º: _____ _____
Precio de la suscripción en España por ejemplar: 15 €; extranjero: 25 €.

INTERCAMBIOS

La revista *Sharq Al-Andalus* acepta intercambios con otras publicaciones similares.

Centro de Estudios Mudéjares (Instituto de Estudios Turolenses)
C/ Amantes, 15, 2.ª planta
44001 Teruel
Tel.: 978 617 860
ieturolenses@dpteruel.es